BIBLIOTECA DE BOLSILLO

EMILIO LLEDÓ

El surco del tiempo

Crítica

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

EMILIO LLEDÓ

El surco del tiempo

Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria

CRÍTICA
Barcelona

Primera edición en BIBLIOTECA DE BOLSILLO: noviembre de 2000

BY NC SA

Diseño de la colección: Joan Batallé

© 1992: Emilio Lledó
© 1992 de la presente edición para España y América:
EDITORIAL CRÍTICA, S.L., Provença, 260, 08008 Barcelona
ISBN: 84-8432-144-4
Depósito legal: B. 44.971 - 2000
Impreso en España
2000. – ROMANYÀ/VALLS, S.A., Capellades (Barcelona)

A Montse,
voz en mi memoria

Lo que pasó ya falta; lo futuro
aún no se vive; lo que está presente
no está, porque es su esencia el movimiento.
Lo que se ignora es sólo lo seguro.
Este mundo, república de viento,
que tiene por monarca un accidente.

GABRIEL BOCÁNGEL

NOTA DEL AUTOR
PARA LA PRESENTE EDICIÓN DE BOLSILLO

Hace ya diez años que escribí este libro en Berlín, una ciudad donde tuve la fortuna de vivir en una época anterior a la caída del muro, y observar, después, el gran acoplamiento de tan diversos mundos como el muro separaba. No sé bien por qué insistí en este tema de la memoria y la escritura que, de alguna forma, ya había planteado en otra publicación; pero es posible que el recuerdo del muro, de la dura caligrafía con la que escribía sus rasgos sobre el plano de la ciudad, me hiciera reflexionar en la necesidad de entender el sentido de esas huellas, que ya han sido definitivamente borradas.

En el Berlín de estos días, donde como en la solitaria, desértica y misteriosa plaza de Potsdam discurría ese muro, se levantan hoy singulares edificios de los más conocidos arquitectos. Ni una sombra, ni un rasgo del antiguo paisaje al que ya nos habíamos acostumbrado. Sólo la diseñada alegría de la supuesta postmodernidad en la que, paradójicamente, no hay cita alguna de la inmediata historia. Sólo el más estereotipado presente, el más agresivo deslumbramiento que convierte en escaparate la seguridad de un azaroso triunfo y de sustanciosas ganancias. Sin embargo, esa desaparecida barrera se ha ido levantando imperceptiblemente de nuevo en las cabezas de muchos habitantes del

globalizado y vacío imperio. Incluso muros reales, más implacables y tajantes aún que el que señalaban el cemento y las alambradas, establecen nuevas separaciones y marcan con fuego y violencia otras formas de pobreza y riqueza, de barbarie y represión, de manipulación y aturdimiento. Detrás del escurridizo diseño de la sociedad tecnológica, se arrastran los mismos monstruos que estigmatizaban, con heridas distintas, a los seres humanos.

Tal vez sea preciso mantener vivas ciertas experiencias, tener encendida la luz de la historia, para que, como se cuenta en las primeras páginas de este libro, no nos olvidemos de quiénes somos, de qué pasado venimos, y, aunque sea siempre muy problemático y confuso, hacia qué futuro aspiramos. Los compañeros de Ulises, acogidos por los lotófagos, y alimentados con el fruto del árbol del olvido, acabaron sin saber cuál era su destino. Asentados en la dulzura de la desmemoria, también nosotros podríamos, por los destellos de múltiples presentes virtualizados y huecos, enajenar la propia historia sin suponer que el mar que rodea al efímero paraíso está poblado de sirenas y monstruos más engañadores y feroces que los que habitaban el mar de Homero.

Nada más alejado de mis pretensiones que establecer ahora cualquier forma de pesimismo, ni cualquier aviso moralizante y profético. El moralismo que se presenta tantas veces como rostro del humanismo fomenta, también, otras fronteras mucho más abstractas pero mucho más insidiosas que las del antiguo muro. Es posible que para no quedar anclados en el territorio de los lotófagos, encontremos en la palabra y en el lenguaje una excelente embarcación para seguir la ruta, para intentar unir a los seres humanos en fecundos senderos de racionalidad. Un puente formidable para esta empresa son las palabras que —había dicho el filósofo— nos sacan de nuestra monótona y asfixiante soledad. Es cierto que, en estos últimos tiem-

pos, la llamada revolución tecnológica ha amarrado en sus redes buena parte de las formas de comunicación, y podría ejercer, en el corazón mismo de los significados, una operación quirúrgica, un estiramiento de facciones, en la que desapareciesen las saludables arrugas de la memoria. Los sonidos que emitimos, las palabras que escribimos, vienen de otras experiencias y de otros mundos en los que aún no existían esas posibilidades de escurridizo embellecimiento. El lenguaje se fue alzando desde necesidades parecidas a las que hoy tenemos y en las que latía la experiencia de la vida real e ideal, y de la lucha por dominar el mundo, por entenderlo y, desde luego, por sobrevivir.

Un momento decisivo de esa supervivencia fue el asombroso invento del diálogo y del pensamiento racional. En tiempos muy recientes, la filosofía ha insistido, tal vez con exceso, en esta posibilidad de una ética del consenso. Quizá los frutos de esos ejercicios no hayan sido muy abundantes y, en consecuencia, apuntan hoy otras corrientes que, más o menos de acuerdo con Nietzsche cuyo centenario celebramos, insisten en otros senderos y en otros horizontes. Aunque se levantarán polémicas sobre estos recién alumbrados derroteros, mucho más antiguos todavía que los que anuncian las renovadoras voces, puede ocurrir que el futuro no se vislumbre en absoluto, si no sabemos poner por delante la memoria. Tan arriesgado como vivir desde los presupuestos de la cargada atmósfera humanista es renunciar a las formas de concordia ideal y moral que, paso a paso, a pesar de sus múltiples contradicciones, se han configurado en el curso de los siglos. Los fracasos del denostado humanismo, ¿nos dan derecho a renunciar a algunas de las mejores palabras que lo sustentan? ¿Será más humano y concorde el mundo que surja sin él?

Berlín, octubre de 2000

PRÓLOGO

Memoria y olvido nacieron juntos en la cultura griega. Recordar y olvidar, vivir y perecer fue una oposición necesaria y constante que marca toda la literatura. La memoria constituyó un inmenso espacio de experiencia, de ejemplo, de aprendizaje y, por supuesto, de escarmiento. El olvido, por el contrario, significó algo parecido a la muerte. Como si en cada latido no quedase otra cosa que el hueco de su ausencia: infinitas sucesiones de un vacío, idéntico siempre a sí mismo e idéntica e insustancialmente repetido. Cada nuevo aliento lo era doblemente. Por un lado, se encarnaba en él la inmediata urgencia de cada presente, de cada renovado presente; pero además, la única energía de esta agobiante sucesión se alzaba desde su absoluta soledad, como si el palpitar en el que la existencia consiste no se apoyase ya más en el instante que le precedió. Empezar, pues, y acabar la vida en cada punto entre los que se enhebra el incoloro hilo del tiempo.

La literatura griega expresó de múltiples maneras esta intuición del olvido. En la Odisea, *se cuenta la llegada de Ulises y sus compañeros a la tierra de los Lotófagos, los comedores de loto. Los viejos navegantes acostumbraron a distinguir los pueblos, cuyas costas alcanzaban, no sólo por el color de la piel, por su forma de guerrear o por sus ritos, sino también por los alimentos que comían. Hay*

abundantes testimonios literarios de estas dietas que, como la de los elefantófagos que refiere Estrabón, o los ichtiófagos y pitecófagos de Heródoto servían para decirnos de qué gente se trataba. Pero el alimento de estos habitantes del Mediterráneo, con los que Ulises se tropieza, era algo más delicado: una extraña planta de color rojizo y sabor tan dulce que sirvió para bautizar a sus comedores y, tal vez, para definir su carácter: los Lotófagos. Sin embargo, ningún testimonio antiguo, al menos de los que yo conozco, añade a las supuestas virtudes de esa planta la que el texto homérico destaca. El árbol de loto producía el olvido. Los hombres que Ulises, al desembarcar, envía a explorar el terreno

> *se encontraron con los Lotófagos que no maquinaron ningún mal para nuestros compañeros, sino que les dieron a comer loto, y el que comía de este fruto, dulce como la miel, ya no quería traernos noticia de nada, ni regresar, y lo que deseaba era quedarse allí con los Lotófagos, comiendo loto y olvidado de su regreso. Pero yo, aunque lloraban, los conduje por fuerza a las cóncavas naves y los até bajo los bancos. Entonces mandé que los demás leales compañeros se apresuraran a embarcar en las veloces naves, no fuera que alguno comiera del loto y se olvidase del regreso.*
>
> *(IX, 92-102)*

Dulzor y olvido fueron, pues, las cualidades que adornaron, en el texto homérico, el alimento de los Lotófagos, y en posteriores historias de viajes marinos siempre encontramos el sueño de algún navegante que prefiere quedarse en puertos donde se ofrezca a su estragado paladar el dulce olvido de la flor de loto.

La historia contemporánea tiene el peligro de convertirse en un inmenso puerto donde se cultiva y vende, no tanto el compacto y ameno fruto de aquellos árboles que

endulzaban y alienaban a los felices Lotófagos, sino más bien un desabrido sucedáneo. Basta mirar en torno para descubrir, día a día y bajo sutiles formas, esta creciente invitación a la desmemoria. Una aldea global en la que, sin embargo, sus aldeanos apenas tienen cosas que contarse y que, en ocasiones, se convierte en violencia global también contra la memoria, en manipulación contra la inteligencia, y donde el horror y la muerte se congela y trivializa en miles de ojos acristalados que reflejan y ofrecen la nueva y vana flor del árbol del olvido. No creo que sean tonos excesivamente apocalípticos el aludir a estos hechos que definen rasgos característicos de nuestros tiempos. Supongo que a nadie, levemente preocupado por eso que se llaman ideas y que pretende ejercer el natural y estimulante sentido crítico, puede haberle pasado desapercibido lo que, como tratamiento de la memoria, ha significado el vidrioso y esterilizado silencio que bañó una de las recientes contiendas bélicas. No es mal tema para sociólogos, comunicólogos y filósofos el indagar las causas verdaderas de ese «inteligente» bombardeo de desnoticias.

Con una deslavazada y agresiva gesticulación que «avisa silencio y amenaza miedo» se levanta, además, en algunos sectores, digamos, intelectuales, un cierto descrédito o malevolencia contra todo el que no esté dispuesto al borrón y cuenta nueva. Lo malo es que, en la matemática de la historia, las cuentas no suelen ser nuevas sino viejísimas y, para colmo, equivocadas. Incluso si parecen bien hechas es porque se ha alterado, excesivamente, el orden de sus factores.

La antigua historia de la doble o triple moral y de la mala fe, que tan certeramente analizaron Kant y Sartre, ha empezado a tener mala prensa. Tal vez porque es hoy cuando se presentan las ocasiones más propicias para, impunemente, practicarlas. Ese lento envilecimiento de la consciencia pretende confundir la realidad con sus esper-

pentos, y traslada la posible búsqueda de la verdad, de la armonía y de la justicia al territorio de la utilidad avariciosa. Una adecuada tramoya para la asfixiante, aturdidora, palabrería hacia el olvido es también la ridícula y profética fórmula del «fin de la historia». No merece la pena hacer elucubraciones de lo que pueden significar los principios sobre los que se levanta tan ansiado y jaleado desguace, y el detenerme, aunque fuera muy brevemente, en ello, sería escribir un libro totalmente distinto de las páginas que siguen. Pero no he podido dejar de aludir a ello, porque todo lo que, con mayor o menor fortuna, escribimos o pensamos sale del fondo personal que integra lo que vivimos y miramos, lo que escuchamos y leemos, en definitiva lo que somos. Nada puede escaparse, por muy aséptico que pretendiese ser nuestro discurso, de ese paisaje real o ideal en el que se funden nuestras particulares e insignificantes tareas.

Este libro trata de la memoria y el olvido desde una perspectiva muy simple para tan arduo y complejo problema y, por supuesto, se enmarca en un espacio en el que no ambiciona sino señalar un par de cuestiones, que puedan abrirnos el apetito a algún que otro fruto distinto de aquel que nutría a los Lotófagos. Como en el poema de Brecht, se trata sólo de hacer algunas propuestas, surgidas en el diálogo con la otra memoria, con la irrenunciable y jugosa memoria de los textos. En mi caso, con la memoria de un breve texto con cuyas palabras me he entretenido en estos últimos tiempos y que me llevó, partiendo de él, a hacer un largo acopio de lecturas y trabajo de lo que, afortunadamente para el lector y no sé si desgraciadamente para el autor, apenas queda rastro en estas páginas, aunque, espero, hayan servido para hacer menos insulsas mis reflexiones. De todas formas no renuncio a la idea de utilizar, en otra ocasión, todo ese material que tanto me ha acompañado, tan gratas horas me ha deparado y tantos «recuerdos» me ha traído, en relación con el tiempo y su destino.

El texto de Platón con el que hablo se refiere a la escritura y a la memoria pero en él, como en todo texto que ha logrado superar sus propias y limitadoras circunstancias, se abren aquellas otras posibilidades que, más allá de la particular historia, se hacen presentes a los ojos de cualquier lector que no esté ahogado por el vital pero siempre efímero aire del instante. Ese más hondo aliento nos permite salir también de los surcos del texto —esos surcos que tan maravillosamente ha labrado la filología— y aventar por otros parajes donde laten las eternas, monótonas pero acuciantes presiones de la vida, de los signos y de sus significados.

Recordar y pensar requiere tiempo y silencio. Ambos me han sido ofrecidos por mi nombramiento como Fellow *del* Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Study) *de Berlín, y por la ayuda de la* Alexander von Humboldt Stiftung *que, al cerrar el ciclo de su generosidad con el premio que me ha otorgado, ha querido mantener aún presente el recuerdo de la beca que me concedió, hace ya más de treinta años, en mi primera «navegación» a Alemania.*

Todo pues, en el fondo, un ejercicio de memoria. Por ello no puedo por menos de mencionar a ese sorprendente, vivo, alegre espacio contra el olvido como es la Staatsbibliothek *de Berlín, que el genio de Hans Scharoun levantó frente a su otra gran obra la* Philharmonie *—memoria también del sonido, del tiempo—, o añorar las horas pasadas en la* Universitätsbibliothek *de la* Freie Universität, *o a los competentes y ejemplares colaboradores de la biblioteca del* Wissenschaftskolleg, *mensajeros inolvidables de la felizmente imperecedera* Mnemosyne.

Berlín, septiembre de 1991

INTRODUCCIÓN

Id poco a poco el paso deteniendo,
si no puede ser más, siquiera un hora.

GUTIERRE DE CETINA

Y mientras se muda todo
sólo la mudanza es firme.

GABRIEL BOCÁNGEL

Que contra el tiempo su dureza atreve.

FRANCISCO DE QUEVEDO

1. EL TEXTO

Reproduzco a continuación el texto del *Fedro* de Platón (274c-277a) en el que se cuenta el mito de Theuth y Thamus, y las líneas finales del diálogo donde Sócrates hace su plegaria a Pan (279b-c). Utilizo con pequeñas modificaciones la traducción publicada por mí en el volumen III de los *Diálogos* (Madrid, Gredos, 1988[2]). Para hacer resaltar más la «soledad» del texto, he prescindido de las notas que acompañan a la mencionada traducción.

I

74c SÓC. — Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?

FED. — Preguntas algo ridículo. Pero cuenta lo que dices haber oído.

SÓC. — Pues bien, oí que había por Náucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella deidad era el de Theuth. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría
d y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Ammón. A él vino Theuth, y mostrándole sus artes, le decía que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero Thamus le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se la iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas,
e según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas.

II

Pero, cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría». Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a

otros juzgar qué de daño o provecho aporta a los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que 275a producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen b muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad».

III

FED. — ¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje!

SÓC. — El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas habían salido de una encina. Pues a los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijesen la verdad. Sin embargo, para ti tal vez hay diferencia según c quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

FED. — Tienes razón al reprenderme, y creo que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.

SÓC. — Así pues, el que piensa que ha dejado un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe como

algo que será claro y firme por el hecho de estar en letras,
rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción
de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo
d más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas
cosas sobre las que versa la escritura.

FED. — Exactamente.

IV

SÓC. — Porque es que es impresionante, Fedro, lo que
pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la
pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como
si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden
con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las
palabras escritas. Podrías llegar a creer que lo que dicen
fueran como pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo
aprender de lo dicho, apuntan siempre y únicamente a
una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo
e haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier,
igual entre los entendidos que como entre aquellos a
los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a
quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas
o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda
del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse
ni de ayudarse a sí mismas.

FED. — Muy exacto es todo lo que has dicho.

V

76a SÓC. — Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia
otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver
cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

FED. — ¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

SÓC. — Es ese que se escribe con fundamento en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

FED. — ¿Te refieres al discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?

VI

SÓC. — Sin duda. Pero dime ahora esto. ¿Un labrador b
sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? ¿No sembraría, más bien, aquellas que le interesasen en el lugar adecuado de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, y no se pondría contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró?

FED. — Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresar- c
te; en un caso obraría en serio, en otro de manera muy diferente.

SÓC. — ¿Y el que posee el conocimiento de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a sus propias simientes?

FED. — De ningún modo.

SÓC. — Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua, negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

FED. — Al menos, no es probable.

SÓC. — No lo es, en efecto. Más bien, los jardines de d

las letras, según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; atesorando, al escribirlos, recordatorios para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas que te estoy diciendo.

e FED. — Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

VII

SÓC. — Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más hermoso, pienso yo, es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y eligiendo un alma adecuada, planta y siembra palabras con
277a fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.

FED. — Esto que dices es todavía mucho más hermoso...

VIII

279b FED. — Así será. Pero vámonos yendo, ya que el calor se ha mitigado.

SÓC. — ¿Y no es propio que los que se van a poner en camino hagan una plegaria?

FED. — ¿Por qué no?

SÓC. — Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con c lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

FED. — Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.

SÓC. — Vayámonos.

2. LEER EL PASADO

En el prólogo a *Aurora* escribe Nietzsche:

> No en vano se es o se ha sido filólogo. Filólogo quiere decir maestro de la lectura lenta, y el que lo es acaba también por escribir lentamente ... Ese arte enseña a leer bien, es decir, a leer despacio, con profundidad, con cuidado, con atención y con intención, a puertas abiertas y con ojos y dedos delicados.[1]

El tiempo lento de la lectura y la escritura es, por supuesto, el tiempo vivo de un lento diálogo con los textos desde la perspectiva de su creación y de su recepción. Sabemos que ese ideal de las palabras de Nietzsche no es fácilmente alcanzable; pero es estimulante el vislumbrarlo, el dejarse

1. F. Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, V, 1: *Morgenröthe, Nachgelassene Fragmente, Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1971, p. 9.

ir por el camino que nos conduce a él, aunque quedemos muy lejos de realizarlo. Y no sólo la filología que mira despacio la letra del texto y las palabras que forman su trama, también la filosofía que es, en el fondo, amor al lenguaje, busca nuevas resonancias en esa lenta forma de la temporalidad.

Al lado de los textos de la tradición filosófica o literaria se han ido almacenando también una serie de informaciones, que constituyen lo que podríamos llamar su tradición hermenéutica y que, de distintas maneras, llega hasta nosotros. Pero además del simple lector que pudiera enfrentarse sin otro tipo de información con las obras de la tradición escrita, habría un lector crítico, un lector «preparado» para la recepción.[2]

Toda lectura crítica, aunque no lo muestre expresamente, no puede por menos de atender a una buena parte de esa cohorte de interpretaciones que, irremediablemente, se ha ido uniendo a esos escritos que configuran la primera línea de la historia de la filosofía o de la literatura. Hay, pues, una doble, tal vez una múltiple, historia. Por un lado, la que constituye su perfil más definido y que llamaríamos, con muchas reservas, la historia de la filosofía. Me refiero, con ello, al desarrollo histórico de esos «primeros» textos filosóficos. Pero hay también otra historia u otras historias. Aquellas que han ido surgiendo en diálogo con esos clásicos y que, de una manera muy general, podríamos llamar «historiografía». Y digo de una manera muy general porque la historiografía, o sea ese discurso que se tiende paralelo al otro discurso originario es muy diverso, y va desde la seca descripción que cuenta algo del argumento de la filosofía, y dice de qué hablan los filóso-

2. Cf. Eric A. Havelock, *Origins of Western Literacy*, The Ontario Institute for Studies in Education, Toronto, 1976, pp. 51 y ss. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, Fink, Munich, 1984², pp. 55 y ss. (hay trad. cast.: *El acto de leer*, Taurus, Madrid, 1987).

fos, hasta la monografía que pretende describir un espacio nuevo, o posar una mirada nueva que abre otro sentido en el texto, o descubre alguna perspectiva olvidada.

La tarea de lectores críticos hace que, frecuentemente, nuestra mirada no se pose nunca directamente sobre un texto, si no es como reacción ante lo que sobre ese texto se dice, y desde la frontera que señala el dominio que la «comunidad científica» ha marcado. Nuestros hábitos intelectuales, aceptando esa discutible separación o segregación entre «comunidad científica» y simple lector, han establecido que, efectivamente, se parte de un momento determinado, de un nivel histórico en el que se dibujan nuestros objetos de investigación.

Suponemos, además, que la existencia de la comunidad científica, incluso en las «ciencias del espíritu», en las *Geisteswissenschaften*, tiene sentido por la profesionalización de un lector que, en principio, quiere leer mejor; que siente el texto como problema y pretende reconstruir el paisaje intelectual del que el texto forma parte.[3] Percibir el texto como problema quiere decir, sobre todo, que el lenguaje inmediato que se presenta a un simple lector, no satura ni agota todas las posibilidades semánticas de ese lenguaje. El texto no puede decir todo, sino a quien le pregunte por todo; pero esa pretensión de totalidad es absolutamente imposible. Sólo por esto, y no por una modalidad de subjetivismo o relativismo, el texto es un proceso abierto continuamente, y ningún texto encierra en sus sintagmas un contenido «único» o «último» que el lector busca.

Las razones de esta dificultad se fundan en el hecho de

3. Esta lectura puede llegar a constituir una profesión. Vivir para leer. Vivir del pasado textual, vivir en la historia, en los conceptos, en las interpretaciones. Tal vez los términos de *Gelehrte, Scholar, Savant* para los que, por cierto, no hay equivalente en castellano ya que «intelectual» se desplaza en otro campo semántico, expresan esa profesión que determina y da sustancia a una forma de vivir.

que incluso en los orígenes de esa tradición muchos de esos escritos surgieron ya en el ámbito de una cierta comunidad científica: la Academia, el Liceo, el Jardín, la Stoa. Ese sentimiento de pertenencia a una comunidad fue ya expresado en los comienzos mismos de la Filosofía y Aristóteles, por ejemplo, se refería a «los llamados pitagóricos»; fórmula que encerraba un hábito de socialización, una «institucionalización» del saber. La filosofía quedó así institucionalizada y la obra filosófica fue una obra dirigida, en principio, a un grupo de personas, que constituían el *contexto receptor*. En un dominio más amplio, toda la obra escrita de la tradición cultural resuena ya no sólo en el marco siempre familiar de ese primer público, sino en el amplio territorio de la investigación científica. Probablemente, en un utópico ideal ilustrado, la filosofía debería ser leída por todos y entendida por todos. Habla del ser, del conocimiento, de lo real, del bien, de la verdad, de la justicia, de la belleza, etc., y su sustancia y contenido no es algo que tiene que ver con una pequeña parte de la humanidad, por ejemplo la comunidad científica, sino con todos los hombres. La *Ethica ordine geometrico demonstrata* o la *Kritik der reinen Vernunft* no eran sólo obras para ser estudiadas por los historiadores, sino que su pretensión de verdad lo era para todos los hombres y su discurso debería ser entendido, discutido, asimilado, aceptado por todos. Pero ¿quiénes son esos «todos»? Por supuesto, los hombres del tiempo en el que la obra se escribe y sobre los que pretende influir. Sin embargo, cuando la obra filosófica entra en la historia y sale de su propio presente, no desaparece su posibilidad de influencia, sino que fluye por unos cauces que desgranan esa influencia en múltiples derivaciones, en incesantes interpretaciones y revisiones. Levantada sobre el nivel del presente en el que fue escrita, llega a formar parte de un universo teórico, de una «historia del pensamiento» que acoge también sus propuestas. Y esta historia exige otros

oyentes; otros lectores. Precisamente la escritura permitió romper el cerco de la inmediata comunidad para la que, en principio, se hablaba y escribía. Fuera del contexto de su propia historia y de su propia comunidad, la obra filosófica tuvo necesidad de otras formas de contextualización. En primer lugar toda obra filosófica del pasado acabó incorporando su propio eco, la historia de sus resonancias, de su recepción. La tradición cultural ha permitido, pues, descubrir, en el curso de la historia, más que la influencia directa de cada obra en su tiempo, la influencia de cada obra en la historia posterior. En este sentido tenemos ya un contexto nuevo y, en ello, la confirmación de que, efectivamente, si el pensamiento filosófico no pudo, en su origen, dirigirse a todos, en el largo y teórico tiempo de la historia escrita, cada obra filosófica está ahí para ser leída e interpretada, y para ser enriquecida con el incesante diálogo de esa hermenéutica posterior donde sus propuestas crecen, se clarifican o, incluso, se oscurecen.

El hecho de que se haya configurado una historia de la filosofía significa que los escritos de los filósofos han logrado mantener viva una forma nueva de presente. Desde la escritura, y desde la comunicación que las letras posibilitan, la obra literaria o filosófica ha constituido una forma especial de «recepción». La moderna *Rezeptionstheorie* que busca, en principio, recuperar un aspecto, si bien bastante «formal» de la historia, frente a la pura objetivación del texto, tal como pretendió la crítica más o menos estructuralista, olvida que la recepción es un fenómeno condicionado no sólo a los valores «estéticos», sino a toda una serie de componentes que integran la «vida» del receptor y de los que surge su peculiar sentido «estético» y sus múltiples posibilidades de interpretación.

Sabemos, desde Aristóteles, que la experiencia surge de la sensación y la memoria.[4] Tan importante, pues, como el

4. Aristóteles, *Analíticos segundos*, 100a 3ss.

contacto de los sentidos con el mundo, es, para la experiencia, la memoria. Pero la memoria no es sólo una facultad que almacena informaciones. La memoria constituye, crea, estructura la sustancia de la historia y, por supuesto, de la historia personal de cada autor.

Cada escritor, forjado sobre su propia memoria, integra, a través de ella, las experiencias colectivas, y asume, a través del filtro de su individualidad, todo aquello que, después, se transformará en obra literaria, en obra filosófica.

Esa obra «recibida» es también fruto de una peculiar y lenta forma de recepción. Todo acto de creación, toda obra escrita es producto no sólo de una inmediata elaboración, sino de una gestación, de un largo proceso. Lo que llamamos obra literaria, y que aprendemos a manejar como si fuera un todo, es un conjunto de partes, de frases, incluso de palabras, surgidas al ritmo de la vida, o sea de la «respiración» de su autor. Y esa respiración es, al mismo tiempo, expresión real del latir que sostiene la existencia, y metáfora que señala el hilo histórico que va enhebrando los momentos que la constituyen.

Por eso, la recepción, incluso en el lector «normal», no es nunca una recepción inocente. El texto literario que, sobre todo desde la invención de la imprenta, facilita la soledad del lector y desgrana, en una serie de actos invidiales, la recepción colectiva de los viejos poemas, de los diálogos en la Academia, opera sobre componentes comunes en los que se engarzan los distintos lectores. Esos rasgos comunes proceden de los ámbitos institucionales, sociales, en los que el lector ha sido educado y, por supuesto, de la lengua en la que tiene lugar la experiencia de lo escrito.

En el aprendizaje de la lectura —y se aprende ya en un espacio colectivo—, ese aprendizaje es algo más que el de las letras. Junto con ellas y desde la perspectiva de la institución en la que las aprendemos, se va ofreciendo también una cierta forma de entender el mundo. Los valores,

los contenidos semánticos que se transmiten al sesgo de cada fonema o grafema, se perfilan, a su vez, en el aire que alienta quien los escribe o pronuncia. Esa «actuación» individual —enmarcada siempre en el espacio colectivo de la institución o la costumbre— es previa a toda recepción y va construyéndose como parte esencial de ella.

En la personal experiencia de lector, cada investigador se plantea alguna vez una serie de dudas sobre la historia de la propia recepción de un texto. Nuestra experiencia de la lectura está marcada por la sensación (*aísthēsis*) y la memoria (*mnēmē*); pero nuestra búsqueda de sentidos y de interpretaciones se va enriqueciendo a medida que miramos más el texto, que le dedicamos tiempo, que lo «asimilamos» más. Y esa lenta lectura es, precisamente, una cierta esperanza de liberar la propia y férrea estructura de la recepción que, en parte, nos han «dado».

A pesar de todo, no sabemos muy bien por qué surge una determinada forma de interpretación; por qué empezamos a entender un texto desde un determinado planteamiento. Por supuesto que la aproximación teórica a la escritura está muchas veces condicionada por ese enfoque «institucional» al que antes me he referido. Sin embargo, nuestra forma concreta de seguir el diálogo iniciado, más o menos claramente en esas instituciones, obedece ya a otros planteamientos que se despliegan en la «intimidad» del lector, del intérprete. El proceso de lectura, de interpretación, es un proceso dinámico, sometido al ritmo del tiempo que marca ese fluir con que la inteligencia va asimilando las propuestas de los escritos que le hablan.

La voz del escrito que hace la monocorde propuesta de lo dicho en él, abre una multiplicidad de posibilidades, que se engarzan y adecuan a las variedades de la consciencia que analiza, critica, entiende, y que están a «este lado» del texto, en la inteligencia de quien lee.

Es cierto que una tendencia objetivadora lleva a supo-

ner que la interpretación está «detrás» del texto, en un mundo ideal que, en cierto sentido, fuera independiente del lector. Pero el reflujo de las palabras leídas llega, por así decirlo, a la playa de la intimidad. Toda interpretación es, pues, resultado de un deseo, de unos prejuicios, de unas capacidades intelectuales, de un misterioso juego neuronal cuyas reglas apenas conocemos. Naturalmente que la escritura, su fondo semántico y sus ataduras formales condicionan nuestro despliegue conceptual; pero el territorio del lenguaje natural, el hilo formal, la coherencia de las proposiciones que constituyen el texto no se «transforman» sino por el movimiento que imprime la mente del lector.

En este fenómeno de la lectura y la interpretación tiene lugar un proceso interactivo en el que, como veremos más adelante, el pasado —la memoria— se hace presente como escritura; pero esta escritura es, a su vez, silencio. Un silencio que emerge de la peculiar existencia de unos objetos textuales —papiros, libros, etc.—, que sólo viven desde los ojos que leen. El texto es así una mezcla de memoria y olvido. Memoria, porque la posibilidad de esos textos, su dinamismo se hace *enérgeia* sólo cuando irrumpe, desde la penumbra en la que yace esa memoria, hasta el umbral del tiempo donde está situada la consciencia del lector, la consciencia viva que arrastra el tiempo con ella. Olvido, porque esos textos, que conservan en su grafía los rasgos del tiempo en que fueron creados, sólo pueden vivir en la consciencia del otro, en la iluminación que aporta los latidos reales del real tiempo en el que el lector alienta.

3. *EPÁMEROI*: EFÍMEROS

En los escritos de Platón hay unas páginas en las que se plantean algunos de los problemas fundamentales de esa frontera de las letras que delimita el territorio de la memo-

ria y el olvido. En una época tan temprana, donde apenas hay escritura, sorprende, en primer lugar, la riqueza de esas páginas y las radicales tesis que en ellas se sustentan contra la utilidad de los signos gráficos. Esa pasión que se percibe en el texto, manifiesta hasta qué punto la filosofía platónica fue consciente de esa característica de la existencia humana que expresan ya los famosos versos de Píndaro (*Pítica*, VIII, 95-96):

> *ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ'οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος.*
> Efímeros somos, ¿qué es uno? ¿qué no es? Sueño de una sombra, el hombre.

La primera palabra *epámeroi*, de la que es variante el otro término griego *ephēmeros* y que en castellano ha dado el adjetivo *efímero*, está construida sobre la preposición *epí* y el sustantivo *hēméra* (día). Seres de un día, pues, los hombres. La imaginación poética vio la existencia humana sometida a la singularidad de ese día de la vida, breve recorrido luminoso o nublado de la luz por el cielo. Una luz que surge sin saber aún lo que va a iluminar, y que en un punto también del horizonte se extinguirá. Píndaro comenta, a su vez, el sentido de este adjetivo. Entre esa ambigüedad con que surge el hombre —un quien que es algo o un quien que es nada— se justifica esa sombra de un sueño —menos, pues, que un sueño— que simboliza la vida.

Lo que el verso de Píndaro expresa y que puede encontrarse en otros textos de la literatura griega refleja ese sentimiento de transitoriedad. Esa condición efímera del hombre inunda su misma naturaleza e incluso su lenguaje. Los sonidos, al aire de la voz que los articula, también son efímeros aunque sean etéreos y, aparentemente, parezcan estar libres de ese cuerpo transitorio, mortal, que ya en la vida va recibiendo en su propia estructura el agobio del tiempo y de los días. En el diálogo entre los hombres, el

aire del *lógos* alienta, abre el mundo, sin ser él, sin mezclarse con él; pero también se extingue. Los personajes del diálogo, los hombres que hablan y se comunican con esas señales abstractas, donde el *lógos* se asienta, perciben que, aunque ese *lógos* tenga otra estructura distinta que el cuerpo y que la naturaleza, fluye a través del latido real de la vida y es, él mismo, su tiempo.

En este punto se inserta el problema de la escritura, que aparece en el texto del *Fedro* platónico, como una superación de esa inmediata temporalidad que, en las letras, logrará la mayor pervivencia de la memoria y compensará la fragilidad de un *lógos* sometido hasta entonces al «aire semántico». Las páginas a las que voy a referirme se encuentran al final del *Fedro* (274c-275b) y cuentan, en un diálogo tan lleno de apasionantes y misteriosos mitos, el más sorprendente de ellos.

Sus dos personajes, Theuth y Thamus, hablan sobre el sentido de las letras y de su utilidad para, a través de ellas, hacer que el tiempo de la vida se transforme en esa más larga sabiduría que la memoria, conservada en la escritura, proporciona. Pero Thamus el rey de Egipto, a quien Theuth ofrece la escritura, afirma que con ella los hombres se sumirán en el olvido. Este es el núcleo de lo que Sócrates cuenta y su argumento principal es el rechazo de la comunicación escrita y el reconocimiento de su carácter subsidiario. Frente a un intento como el de las letras para conservar el efímero tiempo de los hombres, el texto platónico pretende mostrar que más efímero que la *orality* es la *literacy*.

El primer momento de la recepción del mito que Sócrates cuenta, tiene lugar ya dentro del mismo diálogo. Pero, tal vez, por ese carácter efímero de la oralidad que aparece, por cierto, en un escrito en el que se va a hacer la mayor defensa de ella y por el sentido del lenguaje mítico que es absorbido totalmente por su receptor, Fedro, que escucha el mito, apenas se interesa por lo que oye. Efecti-

vamente ese primer receptor no reacciona ante lo que Sócrates le dice ni se hace cargo de los problemas que encierra lo dicho; únicamente expresa, con cierta ironía, su admiración: «Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto o de cualquier otro sitio que se te antoje» (275a). La primera recepción del mito hace, pues, honor a esa forma de lenguaje que está dicha para ser oída, para ser asumida como idealidad total que no requiere ser analizada, dialogada ni, por supuesto, criticada. Un lenguaje todavía heredero de una tradición donde la respuesta a la palabra era el sumiso silencio. Sócrates, por el contrario, defensor ya de una cultura sofística del *lógos* compartido, va a estimular la curiosidad de Fedro y convertirse en el verdadero receptor e intérprete del mito.

Pero este diálogo ficticio, que pretende construir un momento de «oralidad», es un diálogo escrito, un diálogo, en cierto sentido, inexistente. Para oírlo tenemos que tomar una actitud distinta de aquella que la oralidad nos impone. Tenemos que transformar esa actividad a que obliga la presencia de una voz que nos habla y que se esfuma totalmente en el fluir de su inmediata temporalidad, por esa otra presencia inerte de las letras. Ya no son los oídos que atienden, sino los ojos que se detienen en unos signos que, como escritura, adquieren una concreta forma de sustancialidad.

Pero el problema de esa sustancialidad y «homogeneidad» que presta a ese «falso» diálogo la escritura, es paralelo a otro problema de «homogeneización» por parte del espacio colectivo que ciñe a cada lector. También él, como lector histórico, es personaje de otra fábula. El lector es parte de ese lenguaje que lee. Como el escrito, él también está hecho de palabras sesgadas e interpretadas, en muchos aspectos, por el ámbito social que le educó. Precisamente por eso, nuestras preguntas a un texto, nuestra postura ante él, pueden ser tan distintas. Y por eso también, por mucho que la llamada objetividad histórica afine nuestros

criterios, el espacio colectivo y real que nos sostiene, nos convierte en lectores ideológicos, en «lectores-personajes» de un papel en el que resuenan otras voces, y en cuyo posible silencio tienen cabida múltiples y, a veces, irreconocibles ecos.

Si aceptamos las normas del juego de este discurso escrito, intentaremos leerlo una vez más e intentaremos entenderlo más. Pero ¿cabe, en este momento, plantearse la cuestión de un posible y privado «entender»? Porque, ¿qué es entender un discurso, cuya verificabilidad o falsabilidad no tiene sentido? En el lenguaje oral, el fundamento de las proposiciones consiste en que puedan contrastarse; en que lo que ese lenguaje dice sea «verdad». Y verdad es, en principio, la correspondencia entre *lo dicho* y su decir. Lo dicho es ese «objeto» al que la proposición se refiere y que estuvo, como elemento esencial de contraste, en el origen del lenguaje y en el origen de eso que se habría de terminologizar como «verdad». La oralidad entre la que nació el lenguaje hubo de tener su justificación inmediata ante un inmediato mundo entorno, que se presentaba como algo sobre lo que había que dar noticia a otros seres que participaban de ese mismo mundo. Antes de que la oralidad, en los poemas épicos por ejemplo, narrase lo «ausente», el lenguaje debió iniciarse, probablemente, «avisando» sobre el presente, poniéndonos en guardia ante algún peligro presente. El lenguaje, pues, también como un hacha, como una eterna hacha de sílex.

Pero en el lenguaje escrito, el mundo de lo «mentado» no tiene que ver con una forma de correspondencia entre el decir y lo dicho porque, en principio, no hay un inmediato mundo común de referencias. La presencia del escrito es ya una inevitable forma de ausencia, por mucho que se insista en el «objeto» textual. Lo «dicho» en el escrito, sin la originaria relación al mundo con que parece se inició la oralidad, es, constitutivamente, un decir sin «objeto»;

ya que el texto, como tal, se «objetiva» en otros niveles, papel, piedra, etc., que nada tienen que ver con lo «dicho». Aunque pueda construirse una verdad formal, cuya «veracidad» u «objetividad» no dependa de su elemental referencia a las cosas, en la lengua natural el horizonte semántico, el universo referencial hace saltar cualquier consideración formal desde la exclusiva sintaxis de lo mentado. Es cierto que la oralidad también puede expresarse en «decires» de ausente objetividad; pero la presencia del hablante otorga una sustancialidad real que da consistencia al decir. La presencia del hablante garantiza la justificación del decir sólo con la posibilidad de que, al preguntársele, sea capaz de explicar los sentidos de lo dicho.

¿Pero qué es entender un lenguaje cuya verdad no tiene, en él, fundamento? ¿A qué verdad podemos aspirar en la lectura? ¿Qué es entender un lenguaje cuya posibilidad de contraste no está fuera de él; en el mundo real al que, en principio, toda forma original de lenguaje se refiere? ¿Qué es entender un texto hecho de palabras referidas a palabras y en un lenguaje en el que el lector es también, en cierto sentido, texto? Porque, de hecho, nuestra mente está alimentada por palabras semejantes a las del texto escrito y que establecen un peculiar puente entre lo dicho en el texto y lo que, previamente, nos dicen a nosotros nuestras propias palabras.

Como es sabido, la escritura entra en Grecia aproximadamente dos siglos antes de que Platón se enfrente a ella. Pero aunque parezca un largo tiempo, el escribir no fue una práctica habitual. Por consiguiente, en estos dos siglos apenas hay escritura más que aquella que se refiere a ciertas formas de organización social: listas, clasificaciones jerárquicas, anotaciones de mercancías, etc.[5]

5. Cf., por ejemplo, entre la amplia bibliografía Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977, 197 pp. Goody

Sin embargo, en la época de Platón, las letras han consolidado su dominio como «literatura». El lenguaje ha pasado, definitivamente, de ser algo oído a poder ser algo visto. Con la mirada puesta en la escritura va a surgir, con extraordinaria fuerza, el mundo literario. Unido tal vez al desarrollo de la *pólis* y de la sociedad democrática, el lenguaje escrito va a permitir la circulación de las ideas, necesaria en esa nueva sociedad;[6] pero, además, con ese paso

---

insiste aquí, p. 3, como en otras publicaciones, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre» (*L'Homme, Revue française d'anthropologie*, XVII, 1, enero-marzo de 1977, pp. 29-51), en que las formas de pensamiento están condicionadas a los cambios en los medios de comunicación. Goody, p. 77, recuerda, sin embargo, que hay lingüistas como Saussure que se resisten a admitir la distinción entre lenguaje hablado o escrito. Lo mismo opinan Sapir, Hockett y, sobre todo, Bloomfield que afirma: «writing is not language, but merely a way of recording language by means of visible marks» (*Language*, Nueva York, 1933, p. 21). También son de este parecer los lingüistas del círculo de Praga, sobre todo J. Vachek (*Written Language*, La Haya, 1973; *Janua Linguarum, Ser. Critica*, n.° 14) que habla de «the co-existence, in one and the same language, of two norms, the spoken and the written», p. 15. «The spoken norm ... is to react to a given stimulus in a dinamic way.» / «The written norm ... in a static way.» (Goody, p. 77). Goody (p. 78) menciona también las diferencias, que no son tanto la de permitir la comunicación por encima del espacio y el tiempo y proveernos de un «ayuda memoria», sino, sobre todo, la de trasladar el lenguaje del dominio auditivo al visual, donde se posibilitan otras formas de ordenarlo, de separar palabras. «Morphemes can be removed from the body of the sentence, the flow of oral discourse, and set aside as isolated units capable not simply of being ordered within a sentence, but of being ordered outside this frame, where they appear in a very different and highly 'abstract' context.» Goody destaca también la importancia de las «listas» de palabras como característica del lenguaje escrito. Cf. el capítulo 5 del citado libro que tiene el nombre «What's in a list?».

6. Mencionaré únicamente algunos de los trabajos que desarrollan estas cuestiones: Eric A. Havelock, *Origins of Western Literacy*, The Ontario Institute for Studies in Education, Toronto, 1976, 88 pp. (Por supuesto otros trabajos de Havelock también se refieren a estos problemas.) William Chase Greene, «The Spoken and the Written Word» (*Harvard Studies in Classical Philology*, vol. LX, 1951, pp. 23-59). J. A. Davidson, «Literature and Literacy in Ancient Greece», parte I (*Phoenix, The Journal of the Classical Association of Canada*, vol. XVI, 3, 1962, pp. 141-156). «Literature and Literacy in Ancient Greece: II Caging the Muses» (*Phoenix*, vol. XVI, 4, 1962, pp. 219-233). E. G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, University College, Londres,

del oído a la mirada, el mundo de las letras va a adquirir una peculiar sustantividad. Ya no es necesario que «exista» lo que el lenguaje nombra, porque el mundo que lo dice se hace presente como mundo escrito, y entre él y los ojos del lector se va a levantar el universo de lo literario, de la literatura.

1951, 24 pp. Gian Franco Nieddu, «Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica» (*Scrittura e civiltà*, Turín, vol. 8, 1984, pp. 213-261). Wolfgang Rösler, «Alte und neue Mündlichkeit. Über kulturellen Wandel im antiken Griechenland und heute» (*Der altsprachliche Unterricht*, XXVIII, 4, julio de 1985, pp. 4-26), y Michael Erler, «Platons Schriftkritik im historischen Kontext» (*ibid.*, pp. 27-41). Una puesta a punto de estas cuestiones puede verse en el libro publicado por Marcel Detienne, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, y con la colaboración de distintos autores, Presses Universitaires de Lille, 1988, 541 pp. (*Cahiers de Philologie*, vol. 14. Série «Apparat critique») con una buena bibliografía, aunque no se recogen en ella los trabajos mencionados anteriormente. Una importante visión de conjunto sobre el desarrollo de la escritura en distintos ámbitos culturales y desde diferentes perspectivas es la obra de Harald Haarmann, *Universalgeschichte der Schrift*, Campus, Frankfurt-Nueva York, 1990, 576 pp.

1. MEDICINA PARA EL RECUERDO

Lo que es, lo que será, lo que ha pasado.

FRAY LUIS DE LEÓN

Ayer se fue; mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto:
soy un fue, y un será, y un es cansado.

FRANCISCO DE QUEVEDO

Detenerte pensé, pasaste huyendo;
seguíte, y ausentástete liviano;
gastéte a ti en buscarte, ¡oh inhumano!:
mientras más te busqué, te fui perdiendo.

LUIS CARRILLO Y SOTOMAYOR

1. LA ESCRITURA DE LA *DÓXA*

El mito de la escritura es uno de los mitos más extraños y complejos del *Corpus Platonicum*. Esa complejidad no se refiere tanto a la estructura misma del mito, cuanto a que en él, el gran escritor va a volverse, mientras escribe, contra el sentido y fundamento de la escritura. Esta crítica al sustento de la memoria y al hilo que va a mantener tensa y presente toda la tradición cultural, no deja de ser

una paradoja importante en ese comienzo del que arranca, para lo que se llama filosofía occidental, su propia tradición en su primero y más voluminoso legado escrito.

Entre las diversas interpretaciones del mito surgidas en los últimos años se insiste, tal vez con razón, en el carácter aristocrático de la crítica a la tradición escrita.[1] Efectivamente, a través de la escritura las ideas se escapaban hacia territorios a los que no llegaba el poder o el control del escritor que había visto, en esos signos, una forma de dominio, una jerárquica función pedagógica.

El mito del carácter efímero de la escritura se abre con una referencia a la gran tradición oral: *akoē*, «oí un decir». «Llegó hasta mis oídos algo que se cuenta» y cuyo origen está ya fuera de nuestra propia experiencia, porque viene de los antiguos, de los «primeros». El tema del origen del mito,[2] de aquel momento en que surge la tradición, se identifica con su verdad. Sólo esos «primeros» saben la *alētheia* de lo dicho. Y sólo ellos lo saben, porque la condición imprescindible para ese saber es la presencia de un tiempo en el que aún no funciona, no es necesario que funcione, la memoria.[3] Sin expresar aún el término funda-

1. Charles Lanier Griswold, *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, University Microfilm, Ann Arbor, Michigan, 1978, p. 321: «The critique of writing must be understood in the light of the rejection of the enlightement». Cita que resume lo que exponen los trabajos de Jack Goody, anteriormente citados; y Jack Goody y Jan Watt, «The Consequences of Literacy», en Jack Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1968. Cf. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, Londres-Nueva York, 1982. James A. Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. LXIX, 1938, pp. 465-493.

2. Homero repite la fórmula: «y ahora, musa, dime quién fue el primero». *Ilíada*, I, 6; XI, 218; XIV, 508, etc. (Cf. J. P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire», en *Mythe et pensée chez les grecs*, Masperó, París, 1965, p. 54.)

3. Aristóteles (*Analíticos*, II, 100a, 5) dice que la experiencia es *aísthēsis* y *mnēmē* (sensación y memoria). La experiencia no es sólo presencia en la sensación, sino ausencia en la memoria, o sea recolección de experiencias pasadas que se conservan y estructuran.

mental de la crítica a la escritura, se alude aquí a esa falsificación de la posibilidad del recuerdo a través de una larga serie de mediaciones que podrían desfigurarlo. Pero los «primeros» aún no necesitan la memoria. El «primero» es el auténtico *hístōr*, aquel que sabe, porque «estuvo allí», porque vio.[4] En la experiencia del «primero» sólo interviene, pues, la *aísthēsis*, la pura sensación que percibe el hecho y que toma consciencia de él. En este momento la verdad es, evidentemente, adecuación entre lo real y lo ideal, entre lo visto y su visión, entre lo percibido y lo dicho.

El origen, pues, de eso «oído» *akoḗ* que llega hasta Sócrates, se remonta a aquellos que, efectivamente, supieron si tuvo o no lugar semejante encuentro entre Theuth y Thamus. El que esa tradición sea o no verdad, es algo que escapa a sus herederos, que ya están fuera del campo de la experiencia. Los «primeros» saben la verdad porque la «vieron». El texto griego dice exactamente «la verdad [de esa *akoḗ*] ellos la vieron» (274c, 1-2). Pero a los hombres de la tradición ya no les es posible alcanzar ese momento, esa identificación con la presencia, con lo visto. El reino de la tradición es el de la *akoḗ*, el de «lo oído». Sólo con las letras, de las que va a hablar Theuth, se volverá otra vez a una peculiar forma de visión.

Los hombres de la tradición ya no pueden estar presentes en ese origen. Vivimos engarzados en ese hilo de sucesivo y nunca ya originario saber. Oír lo dicho es sólo tomar consciencia de una *akoḗ* (274c, 3-4); de algo que se escapa a la visión y comprobación de su propia verdad. El mundo del lenguaje es, pues, el mundo de la *akoḗ*. Instalados en él, no podemos salir de los límites que nos marca,

4. Cf. E. Lledó, *Lenguaje e Historia*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 92-101. Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Weidmann, Berlín, 1924, pp. 59-71, y del mismo autor: *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Vandenhoeck-Ruprecht, Gotinga, 1978, Hypomnemata, Heft, 57.

no podemos volver al origen, como aquellos «primeros» que vieron la verdad.

El breve párrafo introductorio al mito de Theuth y Thamus, que apenas si ha sido estudiado, ofrece, pues, un escueto pero preciso marco teórico para la interpretación mítica. Toda *akoē*, toda tradición tiene, pues, un origen y, en ella, alguien, un grupo humano —«los primeros»— puso en marcha, por determinadas causas, una historia, un mito, el eco de una experiencia. En unas palabras que existían ya en la lengua que articulaban, ese grupo humano sintetizó un contenido y un mensaje. La verdad era, pues, la justificación de ese inicio; su razón y sentido. Y esa verdad tiene unos «primeros». En la cadena de la tradición, que el tiempo engarza, hay un primer eslabón y en él está el momento en el que aparece su verdad. Después de ese primer momento, ya todo es tradición o sea mediación. El lenguaje, como *dóxa*, como opinión, aferra y consolida esa interminable cadena; pero en ella, vivimos ya en un lenguaje —«oír decir»—, y donde apenas cabe la comprobación, porque es imposible, desde la tradición, remontarse a un origen. El tiempo es irreversible y la característica de todo pasado es, precisamente, su irrepetible «presencialidad». De todas formas, Platón expresa ese deseo de una vuelta a los inicios. «Si nosotros mismos pudiéramos descubrir la verdad» (274c, 2-3) no tendríamos necesidad de esa instalación en la *dóxa*. Estar en la tradición es, por consiguiente, tener la única posibilidad de experimentar, aunque sea de una manera subsidiaria e inercial, la razón de un origen. Y por ello hay que preocuparse de las «opiniones de los hombres».

Frente a la verdad, vista y dicha por los primeros, ya no cabe, para no perder el contacto con ella, sino engarzarse en la tradición que como *dóxa* la intercepta y la mediatiza. Para alcanzar, pues, un eco de esa *akoē*, no queda

otra posibilidad que aceptar la *dóxa*, lo que se dice y transmite. En el texto platónico, este dominio de la opinión, que no es otro que esa gran estructura suprasubjetiva que el lenguaje constituye, es, en el fondo, el reconocimiento de una claudicación. Porque no es la verdad, sino lo verosímil, lo que consituye «la opinión de la gente» (273b, 1); aunque esa opinión se ensambla y sostiene en la verdad de los primeros; o sea de aquellos que originaron la tradición. Fuera de ese origen, los hombres son «esclavos» y el no querer buscar esa verdad es convertirse en un «compañero de esclavitud».[5]

Las opiniones de los hombres —*doxásmata*— exigen continuo «cuidado» porque ellas son la fuente de la que brota el conocimiento. A través, pues, del campo de la *dóxa*, y en el ejercicio con ella (271d y ss.; 273d y ss.), puede surgir el saber.

Platón va a analizar una de estas opiniones que la tradición ha hecho llegar hasta él. Su verdad y su sentido ya no están presentes. Se ha convertido en mito. Pero este lenguaje del mito hace posible, en el análisis de las palabras con las que se forma, adivinar un sentido. Porque, en el fondo, la *dóxa* es verosímil, y esta proximidad a la verdad es la que permite siempre la búsqueda en ella, o sea en el lenguaje de la tradición, de un rastro de conocimiento.

Ἤκουσα, «oí decir». Así comienza el mito de Theuth y Thamus. Con esa cortante forma verbal se insiste en el carácter de ese mito que, de boca a oído, alcanza hasta la prosa de Platón. Sócrates describe el lugar al que el «oí decir» se refiere y al primer personaje de esa historia, Theuth. También es él, como los iniciadores de esta tradición, un «primero». El primero en inventar los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, el juego de damas

5. Este tema está aludido por Platón en *Fedón*, 62c, 63a y ss.; *Político*, 271d; *Crátilo*, 400c; *Critias*, 109b; *Gorgias*, 493a; *Leyes*, X, 902b, 906a.

y el de dados. El texto platónico marca una cierta diferencia estilística en la exposición de la «mercancía» que Theuth ofrece. Y no se nos dice en él si su invención consiste, efectivamente, en el descubrimiento de tan variados saberes o, más bien, en la forma como los enseñaba. Porque la invención mítica de la astronomía y la geometría aparece —si es algo más que la forma de enseñarla lo que Theuth ofrece— como un producto acabado, independiente de la historia y del proceso temporal de su constitución. El último de estos inventos que Theuth presenta es el que va a dar contenido al mito: las letras.[6]

El nombre con el que se denomina estos productos que Theuth enseña es *téchnai*, artes, realidades «artificiales». El concepto de *téchnē*, tal como se entiende en la cultura griega, presenta, en el mito, su verdadero sentido. Los artificios creados por el hombre amplían la esfera de su poder sobre el mundo y las cosas; pero están hechos, también, a la medida del hombre, como un universo «mediador» entre la *phýsis*, ajena y la otra *phýsis*, la naturaleza humana, que logra, precisamente, su humanidad por la creación de este mundo intermedio en el que las dos formas de naturaleza, la propia y la ajena, interfieren. Esta interferencia marca un espacio de conocimiento, que va creando la frontera, cada vez más amplia, en la que se establece la cultura. El número, la astronomía, los juegos, las letras son espacios marcados en ese territorio donde la naturaleza humana empieza, verdaderamente, su proceso de humanización. Y en ese territorio se encuentran también las letras. Puro artificio formal, fruto de un largo desarro-

6. Los otros descubrimientos de Theuth, instrumentos de conocimiento, el número, el cálculo, o saberes en sí mismo, geometría, astronomía, parece como si tuviesen el mismo rango que los juegos que también Theuth enseña. Es probable, sin embargo, que como los juegos, la geometría y la astronomía de Theuth fueran también métodos, técnicas de saber: saber interpretar los astros, saber medir la tierra.

llo por apresar lo más exactamente posible el tiempo y la memoria, las letras van a acabar llenando un espacio inmenso en ese campo intermedio y mediador. Tan importante va a ser su dominio que, frecuentemente, la escritura olvidará el origen, olvidará su inicial mandato de servir como señal para señalar el mundo y comenzará a ser signo de sí misma.

Referidas a su propia estructura las letras crearán un universo en el que se constituya una forma especial de ser. Independiente ya de cualquier compromiso significativo con la naturaleza, con el mundo real, el lenguaje escrito organiza un cerrado cosmos de autorreferencias, de tensiones y significaciones que alcanzan un absoluto grado de autonomía frente a lo real, incluyendo en ello al hombre mismo que lo crea.

Nada refleja con más intensidad el nuevo mundo de la cultura, que ese mundo del lenguaje escrito sobre el que se ha levantado el largo camino de la tradición. Ese mundo escrito no sólo sirve, sin embargo, para sostener, resonando a lo largo de los siglos, la voz de los hombres, sino que, al mismo tiempo, esa resonancia permite adivinar otros sonidos, intuir otra forma de sentir y percibir cada presente —pasado ya para nosotros— de la historia. Las letras obran el prodigio de rescatar el tiempo de su irremediable fluir, de su inmersión en el pasado y mantenerlo vivo, convertido incluso en futuro; porque bajo la forma de escritura todo tiempo es ya futuro, a la espera de un posible lector.

Pero esta espera del lector presta a la escritura una de sus más importantes características. Mundo fronterizo entre la naturaleza y el hombre, la escritura es también frontera entre los hombres mismos. Por medio de ella, unos se convierten, en determinados momentos, en escritores, otros en lectores. Pero ambos son imprescindibles para la constitución de la mediación significativa que se plasma y repo-

sa en la escritura. Por ello, nunca es posible esa absoluta neutralidad del texto que una buena parte de la crítica literaria ha sostenido. En las letras, conformadas por una cierta «actuación» del escritor, se consigna el mundo ideal que la realidad hombre ha producido. Efectivamente, el escrito posee una indudable forma de pervivencia; sobrevive a su autor. El escrito habla, aunque no pueda hacerlo ya el hombre que lo produjo. Pero ese habla no emerge nunca desde la «neutralidad». Ninguna forma de lenguaje es neutral. Todo texto, fuera del contexto de su autor, arrastra consigo la organización —el organismo— de todos aquellos «actos de escritura» que lo llevaron hasta el papel, el papiro o las tablillas (*pugillares*). Por ello, no hay texto neutral, porque todo texto es contexto. Toda escritura es lenguaje, y el lenguaje es siempre respuesta a preguntas; preguntas que viven en el espacio histórico en el que ese lenguaje alienta.

Pero hay, además, otra dificultad para esa pretendida neutralidad del texto. El texto es visto, leído, interpretado o asumido por un lector. El lector es contexto también para ese texto. El escrito comienza a serlo realmente, cuando es leído por unos ojos que proyectan, sobre él, el complicado mundo de esos procesos mentales que convierten a la escritura en lenguaje y, a lo dicho, en *lógos*, en comunicación y sentido. Las letras, que aparecen en el mito platónico, van a ser el instrumento esencial de la cultura, como transmisoras de ese tiempo, que habría desaparecido de no ser por el rasgo escrito, por ese eterno presente para el futuro lector. Las letras que Theuth pone en manos de Thamus son el puente que, sobre el tiempo efímero de cada vida, permite circular a todos aquellos mensajes que se incorporan, así, a una forma de temporalidad que no los destruye.

En la época «primera» a que el mito se refiere, las letras van a ser ya algo más que ayuda para la memoria,

algo más que una lista: esa primera forma de utilización de la escritura, en la que organizaban y clasificaban los «objetos» del mundo real.[7] Con la transposición de lo mental a un «espacio» escrito, el orden del mundo real adquiere una forma de «visibilidad» inseparable ya de la escritura, e imprescindible para la organización del pensamiento abstracto.

2. El tiempo de las letras

El segundo personaje de la historia es Thamus, rey de Egipto.[8] Dentro del diálogo platónico, surge también otro diálogo entre los protagonistas. Theuth muestra su mercancía y explica su utilidad. Pero lo más característico de esta apertura del mito es la propuesta de Theuth para que sus inventos lleguen a todos los egipcios. Para esto es, al parecer, para lo que acude Theuth a Thamus. Sorprende en la, tal vez, primera exposición de saberes que nos ofrece la literatura griega, que sea su democratización, su enseñanza a todo el pueblo, lo primero en que Theuth piensa.[9] La primera pregunta de Thamus se refiere a la utilidad de estas artes que Theuth enseña. La pregunta por la utilidad está relacionada con la entrega de esos saberes a todos los egipcios. Pero la utilidad es una cuestión de perspectiva. La estructura ontológica de lo útil queda subsumida en un proyecto antropológico. Nada es «en sí» útil si su realidad

7. Cf. J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 74-111.

8. Parece ser que estos dos personajes cuyas características se discuten representaban por un lado al dios de la sabiduría, Thot para los egipcios, y patrón de escribas y letrados; y por otro, al rey Thamus-Amón, al poder y la praxis.

9. En muchos momentos de la historia, esa democratización sólo quedó reducida a los «juegos» —que también Theuth ofrece—, a determinados instrumentos de alienación, más que nunca presentes en la sociedad contemporánea.

no armoniza con la de aquel para quien la «utilidad» funciona. Pero el Rey es el maestro de esa *dóxa* que construye la armonía de la utilidad. El proyecto antropológico se diluye a su vez en un proyecto político. El Rey es el árbitro de la utilidad.

El mito de Prometeo presenta, pues, en la versión platónica una variante fundamental. El Rey ya no está celoso del poder de los hombres, sino preocupado por ellos, y la figura trágica de Prometeo está aquí encarnada por este diosecillo baratijero que, sin embargo, prometeicamente habla de la necesidad del conocimiento para todos los hombres. El Rey, sin embargo, piensa que, más allá de la inasible *phýsis*, ha de controlarse este segundo orden, el orden de la cultura.

El nuevo orden creado por el hombre en función de sus necesidades, deja, sin embargo, un ámbito de libertad. Así como el proceso de la naturaleza sigue los ritmos marcados por su propio ser, la *téchnē* no obedece, en principio, sino a la voluntad del hombre. Nada hay en la *téchnē* que sea producto de la necesidad, y sólo la utilidad determina su posibilidad y su realidad. Pero la utilidad es, en el fondo, una interpretación. Su marco teórico depende de una perspectiva que no surge sólo del individuo, sino de un espacio social más amplio. El Rey es, por eso, el árbitro y dominador de ese espacio social, y es él quien determina el contenido de la utilidad.

Pero el Rey escucha a Theuth, y alaba o reprueba según le parece bien o mal lo que Theuth expone. En el *Fedro* no se dicen las razones que Thamus alega para esa alabanza o reprobación, «porque tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas» (274e, 3). El mito, sin embargo, nos conserva el contenido del diálogo entre el árbitro que decidirá sobre la utilidad de las letras y el creador de ellas.

Aquí empieza, propiamente, lo que podríamos llamar

el argumento del mito. Conocemos las razones de Theuth y las de Thamus. «Este conocimiento (*máthēma*)[10] haría más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría» (274e, 4-7).

El aprendizaje de las letras aumentará el conocimiento y la memoria de los hombres. La «sabiduría» se refiere sobre todo al aumento de las formas de conocer y de las experiencias que nutren el conocimiento; pero además, las letras permitirán adentrarnos en el tiempo. Toda palabra pronunciada lo es sólo y originariamente en un presente, y una vez articulado el fonema se convierte en pasado, se esfuma en el tiempo. Pero la palabra escrita permanece y en esa permanencia apunta hacia un inagotable futuro de lectores. Por ello la escritura es, de por sí, el alivio de la memoria al ser su estructuración y sustento. El «acto de escritura» es, por consiguiente, una forma de temporalidad. Vista desde cada presente, la escritura es memoria; pero en el presente de su creación la escritura es también tiempo hacia el futuro. Tiempo como un puente sobre el que se pudiese circular entre dos orillas, la una próxima, inmediata, visible; la otra lejana, sometida a innumerables mediaciones, invisible.

Pero, precisamente, ese carácter de puente entre dos temporalidades permite que podamos circular hacia el pasado. Porque aunque la escritura sea también presente, al actuar en el presente del lector sabemos que hay otra orilla desde la que ese lenguaje escrito se tendió, aunque nunca podamos alcanzarla sino en nuestra mente. Pero es «otra»

10. Los dos textos más antiguos, en relación con esta palabra: Homero, *Ilíada*, VI, 444; *Odisea*, XVII, 226. «Wir müssen eine Grundbedeutung für das Wort fordern, die das Lernen und Sich-Gewöhnen verbindet» (Snell, *op. cit.*, p. 73). El significado originario de Máthēma va unido a una perspectiva temporal. El aprender que implica repetición, supone también acomodamiento a la ley de la naturaleza cuyo desarrollo es tiempo y se da siempre en el tiempo.

orilla, porque los materiales con los que la edificamos y reconstruimos no son producto del lector, sino de la escritura y del mundo significativo que esa escritura comporta y que es distinto de él.

En el río de la memoria, la escritura se sumerge así en cada presente del lector. El puente de las letras desaparece ante cada consciencia que, en sí misma, es, simultáneamente, pasado, presente y futuro. Pasado porque recoge a través del lenguaje escrito otra voz que la suya propia; presente porque sin él no habría posibilidad de experimentar otro tiempo, y futuro porque el no tenerlo sería también la negación del presente. Un presente lo es, porque cada latido que lo constituye es esperanza del latido que viene y en esa esperanza existe. El fin de la vida es, precisamente, ese presente al que ya no sigue futuro alguno. Estas figuras de la temporalidad que se sintetizan en cada presente y, sobre todo, en el presente del lector, constituyen en su dinamismo la plenitud y, al mismo tiempo, la caducidad del existir.

Pero Theuth añade que las letras se han inventado como un «fármaco de la memoria y del conocimiento». Circunscrito sólo a las impresiones de cada presente, el hombre está condenado, siempre, a la finitud. Cada momento de la existencia es vida y muerte. El tiempo permite que exista la posibilidad y, con ello, la realidad. Pero todo lo real humano, en su simple estar presente, manifiesta ya su perecer. El momento en que la vida se enciende lleva consigo también su apagamiento y desaparición. Tener conocimiento y tener memoria son, por supuesto, dos formas de superar el estrecho círculo de vida-muerte con el que el tiempo cerca la existencia. El conocimiento permite tomar consciencia de nuestra natural experiencia y ampliarla, al ensanchar con la reflexión su escueto y clausurado dominio. La memoria permite recobrar, desde nuestra instantánea mismidad, los otros instantes que, perdidos para la inmediata

experiencia de los sentidos, quedan, por obra de esa misma experiencia corporal, en la «carne» de la memoria. Las letras, instrumento de la memoria, arrancan la propia experiencia de toda limitación al tiempo inmediato, y la sitúan, así, en un espacio nuevo, al otro lado de la subjetividad. Con ello, el lenguaje escrito libera su significatividad de cualquier forma de articulación «fonética», o sea de cualquier forma de condicionamiento al efímero presente.

La lectura del texto platónico constituye, en el fondo, una especie de diálogo y no precisamente porque el tejido escrito lo sea, sino porque toda lectura es, como se ha dicho, reproducción de diálogo real o insinuación de uno posible en el que, además, podemos plantearnos la cuestión de por qué leemos y qué leemos. Suponemos que el «por qué» está justificado por la innata necesidad de ampliar nuestra experiencia. Saber lo que otros pensaron significa, en primer lugar, salir de la supuesta soledad de la consciencia, romper la monotonía del habla de uno mismo consigo mismo, y hablar con otros. Pero esos otros no existen sino como lenguaje escrito. Ampliar esa experiencia en el mundo de otros lenguajes es, en principio, oír esos lenguajes. La audición está sustentada en la lectura. Incluso en el lenguaje académico, la *lectio*, la *Vorlesung*, eran formas de comunicarse «leyendo» en común. No se «hablaba», sino que la comunicación oral era subsidiaria de la escrita. Hablar era, pues, comunicarse a través de la mediación de un texto; reproducir oralmente el lenguaje escrito. Pero ello supone oír un lenguaje mediado ya por una temporalidad que como historia, como determinadora de otras vidas, no es, esencialmente, la temporalidad del lector. Por mediación temporal entiendo la constitución de un mensaje lingüístico que no tiene relación inmediata con el tiempo en el que lo recibe el lector. Normalmente el lenguaje que se escucha en el presente de la recepción, es un lenguaje

cuyas coordenadas se identifican: el lenguaje de cada presente está «motivado» por el complejo histórico-cultural en el que aquellos que lo utilizan viven. Un lenguaje «presente» que no brote, en principio, de esas motivaciones, apenas tiene sentido. Detrás de cualquier hombre que nos habla está el mundo que le lleva a ese hablar. Podemos saber de qué habla porque vivimos un tiempo y un espacio compartido.

Pero la escritura que llega a nuestro presente y está en nuestro presente, se constituyó en «otro» tiempo y estuvo alentada por «otras» motivaciones. La escritura, como fármaco de la memoria, significa, en primer lugar, el descubrimiento de esa necesidad de ampliar todo lo posible, más allá del tiempo en que resuena la experiencia de la vida en nuestro cuerpo, el espacio de nuestra consciencia.

Si la estructura temporal que sostiene la vida, es un ámbito ambivalente de presencia y ausencia, la memoria rompe esa dialéctica de la aniquilación y permite levantar sobre ese nacer-perecer que el tiempo conlleva, la sustancia histórica, o sea una estructura ontológica formada como residuo de ese fluir temporal. El hombre no existiría si no fuera capaz de recobrar, en su propio ser, el tiempo que, segundo a segundo, le va sosteniendo en ese ser.

La escritura es, pues, la gran metáfora con la que ese incesante aparecer y desaparecer, que constituye la esencia de la temporalidad, adquiere consistencia. Las letras configuran el curso del pensamiento y objetivan de él una determinada trayectoria que, como líneas de escritura, lo definen, organizan y estructuran. Porque aunque la memoria personal, que consolida nuestra sustancia histórica, proyecta continuamente la consciencia hacia el propio pasado, no basta, sin embargo, el presente y nuestro diálogo con él, para transmitirlo más allá del tiempo inmediato de la vida.[11]

11. Los medios de conservación del lenguaje hablado —cassettes, etc.— ofrecen también la posibilidad de conservar ese tiempo. Sin embargo, su forma

Con la escritura, la memoria alcanza un grado superior de intersubjetividad que aquel que se manifiesta en el inmediato diálogo del hombre con otro hombre, o consigo mismo. La escritura era, hasta hace bien pocos años, la única posibilidad de hacer hablar a cada hombre por encima del tiempo concreto, histórico, que le corresponde vivir. Es cierto que esa posibilidad, incluso en las sociedades más avanzadas, no la ha tenido sino una pequeña parte de la humanidad. Lo que los seres humanos han «hablado» a lo largo de los siglos, se ha perdido. Pero la mayor parte de lo que han escrito sí ha podido llegar a los posteriores, sucesivos presentes y ha constituido eso que se llama «tradición literaria».

Esta tradición exigua, si se compara con el resto de la «vida» de los hombres, de su lenguaje oral irremediablemente desaparecido, presenta, sin embargo, unas características distintas de la nueva «oralidad». El lenguaje escrito no es sólo una reproducción de la oralidad. La escritura implica ya una especial relación con el presente, en dos fundamentales perspectivas:

1. Mientras el lenguaje hablado requiere en principio la presencia del otro, el lenguaje escrito es, por el contrario, un quehacer de la soledad.

2. El tiempo de la oralidad está condicionado por la presencia del otro, y por eso *le* hablamos. Y este hablar requiere el ritmo de la temporalidad inmediata, a la que el lenguaje oral se somete. Temporalidad que implica una cierta comunidad de «presencias» históricas, sociales, ins-

---

de conservación es muy distinta de la escritura. El medio de conservación no crea una forma nueva de comunicación, como es el lenguaje escrito. Los medios «acústicos» conservan lo dicho bajo la misma forma de un decir que se repite exactamente igual a como fue pronunciado en su tiempo: una reproducción, pues, mimética del tiempo y la voz. Pero el mensaje conserva las mismas características del medio en el que es transmitido: es su mismo medio. La voz y su palabra son el sustento del mensaje que, en cierto sentido, se identifica con él.

titucionales y, por supuesto, lingüísticas —hablar la misma lengua— que establecen los imprescindibles códigos de inteligibilidad.

Pero el lenguaje escrito requiere otra forma de temporalidad. Y en esto consiste, precisamente, el peculiar carácter de fármaco para la memoria. La escritura no sólo fija el lenguaje y conserva lo pensado sobre una superficie material, sino que crea otra forma de comunicación. El tiempo de la escritura, sin la urgencia de la presencia del otro, se «ralentiza» y adquiere una nueva consistencia. El tiempo del escrito se sale del tiempo intersubjetivo, de la instancia intersubjetiva, para entrar en otra forma de tiempo abstracto, que no se dirige, en principio, a sujetos determinados y presentes, sino a sujetos indeterminados y ausentes. Por eso el escrito crea distancia. Todo acto de escritura es una simple potencialidad que, en un futuro, se actualizará con la lectura. Su existencia está mediatizada por ese posible, diverso y distante lector al que, en un momento concreto, tendrá que dirigirse. Esa indeterminación y esa ausencia condicionan el ritmo de la escritura y su propia y nueva forma de temporalidad.

El «acto de escritura» piensa el tiempo, al pensar las palabras. El hombre que escribe deja fluir su pensamiento al ritmo que marca el tiempo de su soledad, y, en ese tiempo, el lenguaje que marcha por las líneas de la escritura, se interrumpe, retrocede, recobra otro tiempo en la palabra ya escrita, cambiada, corregida, tachada. Dos formas, pues, de temporalidad: la que en el «acto de escritura» puede, en cada momento, volver sobre lo escrito, volver sobre sí misma, y el resultado final de ese proceso que, hecho ya memoria en los fijos renglones que la sostienen, espera ese otro «acto de lectura» en el que esa memoria habrá de vivir.

Fármaco de la memoria, la escritura abre la puerta, con la formulación de lo abstracto, a otro territorio que

aquel que, memoria también, se circunscribe sólo a la experiencia acumulada en cada consciencia y limitada al dominio de cada cuerpo, y de su capacidad de conservación y evocación.

La memoria se origina bajo esa continua reabsorción de cada presente en el cauce de la corporeidad. Es el cuerpo quien asimila el tiempo de cada experiencia, y lo integra en su propio desarrollo, de manera semejante a como asimila e integra los alimentos. Este proceso imprescindible para la evolución del individuo y de su autoconsciencia, o sea imprescindible para la constitución de un ser humano, no tiene otra manifestación que el propio reconocimiento (el reconocimiento de sí mismo) y la comunicación oral con los otros.

La fijación del discurso fonético permite, en esa marca fronteriza, la constitución de un nuevo territorio más independiente que el que ciñe la sumisión a la inmediata y frecuentemente jerárquica presencia de interlocutores. No es extraño, por tanto, que la utilización del lenguaje escrito fuera simultáneo al desarrollo de la democracia griega. La escritura, aunque proviene de individuos concretos que, al ser ellos y no otros, jerarquizaban, en cierto sentido, el proceso de comunicación, dejaba a éste independiente y libre de quien tenía el privilegio de la palabra. En el «poder decir» o el «tener que decir» se ejercía el privilegio de la utilización de un concreto espacio y un concreto tiempo en el que la oralidad se realizaba.

Pero la escritura rompe, como se ha dicho, esa necesidad de la presencia. Levantada sobre otra figura de la temporalidad, su posibilidad de expansión sonaba ya en un espacio donde empieza a constituirse otra forma de consciencia en el *dēmos*. Aunque, efectivamente, también lo colectivo hace su aparición en aquellas reuniones en las que los rapsodos entonaban sus poemas, la expansión de la escritura supone no sólo la presencia colectiva. La escritu-

ra permite que cada individuo de esa colectividad empiece a constituirse como tal individuo, a ser sujeto individual y miembro de un estamento más amplio donde se entienden y comunican esos individuos que son, por ello, capaces de convertirse en partes del *dēmos*, elementos de la *pólis*.

3. El fármaco del aire

Con la escritura se inventa un fármaco para superar la limitación de la naturaleza circunscrita, obviamente, al horizonte de lo concreto, al tiempo de la inmediatez. La abstracción y la independencia de la temporalidad inmediata que consigue la palabra escrita, no sólo la libera de su relación con un hombre determinado que, como en la palabra hablada, es en cada instante su sustento y su originador, sino que, sobre todo, la libera incluso de sí misma, de la dependencia de ese hombre que la «dejó escrita». La constituyente soledad (*Fedro*, 275e) de esa palabra que está en el texto, olvidada ya de su origen y su autor, adquiere, pues, su fuerza y, al par, su ambigüedad, en el aparentemente contradictorio suceso de ese olvido. Fruto del paso de un individuo por la historia, la palabra marca, a través de la escritura, esa inestable frontera donde más allá de ella se delimita la posible objetividad de las referencias, el determinado mundo del autor, sus motivaciones, influencias, y, más acá de ella, siempre fluctuante también, el complejo mundo que yace en los ojos del lector.

La fijación con las letras del «aire semántico» acabará sirviendo también para el desarrollo de la sociedad democrática. Las palabras escritas constituyen el horizonte referencial de cualquier individuo que, por el hecho de entender esos signos, es capaz de formar parte de esa comunidad abstracta que los interpreta y asimila. Es cierto que ya el lenguaje hablado permite, de hecho, esa incorporación al

abstracto universo de la lengua; pero los signos escritos, sin necesidad de sustentarse en la concreta presencia del que los pronuncia, logran, precisamente por esa independencia de su «autor», hacer todavía más real el abstracto y compartido universo de signos y significados.

Fármaco, efectivamente, para la memoria, la escritura traslada a los ojos el medio natural del lenguaje, que es el oído. Esta transformación del sonido en signo visual, es una de las características esenciales de las letras. Por eso son fármaco para la memoria. Son un producto artificial que, sin embargo, suple, con su independencia del tiempo y del individuo que las crea, las limitaciones de ambos.

Pero además, las letras, al poner los significantes en el universo de lo que se ve, permiten una forma abstracta de objetividad. La filología, como lectura de lo escrito —amistad hacia el *lógos*—, estudia esos signos para ver si, verdaderamente, nos ayudan a descubrir lo que significan. Detrás del horizonte inmediato que las letras describen, está el *lógos* que se manifiesta a través de ellas. La doble perspectiva de ese horizonte, la escritura y el *lógos*, deja ver el carácter peculiar de unos signos que son arbitrarios, pero que han llegado a identificarse tanto con los ojos que los ven, que tienen que configurar, en sus rasgos, diferencias suficientes como para que cada palabra, cada frase sea lo que es. Las letras del alfabeto dan forma a un mundo que ellas significan; pero que no «está» en ellas.

Por eso son fármaco las letras; droga y misterio. Con su apariencia, que nada tiene que ver con lo que indican, estimulan, sin embargo, una determinada forma de existencia: aquella que se levanta en la mente del que las mira y que es capaz de construir el edificio de la reflexión.

De la misma manera que sin la voz no habría significados, tampoco los habría sin esos rasgos que, según se configuren, indican cosas distintas. Pero tanto la voz como las letras están aludiendo a otra cosa que a ellas mismas. Pre-

cisamente, este carácter «mediador», es lo que las convierte en algo parecido a un fármaco, algo cuyo sentido es «hacerse» otra cosa.

Pero mientras la voz procede de la misma naturaleza y necesita siempre del hombre que la articula para existir, la escritura logra un grado tal de independencia que puede existir «desde sí misma», en su propio tiempo y espacio, libre ya de la voluntad de su propio creador. Aquí reside su carácter de *fármaco*, de misterioso medio, capaz de recrearse en un mundo distinto, por el poder de despertar, en quien la *ve*, un universo de imágenes y significaciones independiente también de los signos escritos que lo originan.

Estímulo mágico de la memoria, la escritura vence en su lucha contra el tiempo, por el hecho de resistir a la desaparición a la que está condenada la palabra, nada más pronunciada. Porque, efectivamente, la voz viva, atada al hombre que la pronuncia, cae dentro del tiempo de la naturaleza humana y va pereciendo con ella. La articulación de los sonidos sigue la regla misma por la que se rige el tiempo de los latidos, el tiempo de la vida. Pero la escritura unida a la materia, al pergamino o al papel, se libera de esa claudicación o, al menos, se sitúa en otra temporalidad que, como signo escrito, ya no necesita el soporte del hombre, como lo necesita siempre la voz.[12] Este

12. De nuevo parece que habría que aludir aquí al hecho de que los modernos medios de conservar y reproducir la voz humana son una forma también de liberarse de esa dependencia al hombre concreto que habla. Sin embargo, este cambio en la exclusividad de la escritura, como independiente del tiempo del hombre, no anula ninguna de sus características de fármaco para la memoria. Porque la voz recogida y reproducida por un medio técnico, no es otra cosa que una reproducción de lo real —de la voz— como real. El medio que reproduce esa voz es como si fuera la voz misma; como si ese hombre concreto, cuya es la voz, nos hablara «de nuevo». No hay medio de reproducción alguna que hable sin que antes no haya hablado un hombre. La voz recogida es, en principio, la misma voz que «entonces» habló y la misma que «ahora» resuena. El medio

carácter artificial de la escritura como símbolo, que la eleva a un peculiar nivel de abstracción, se pone de manifiesto en el hecho de que, para quien no sabe leer ninguna escritura, ni siquiera la de la lengua que habla, le dice nada.

No enraizada, como la voz, en la naturaleza, la escritura conserva, sin embargo, una abstracción más fuerte aún que la *phonē semantikē*, y es, así, un producto cultural por excelencia. Prueba de ello es la larga lucha por facilitar su desarrollo, por encontrar los medios adecuados para adquirir un estatus verdaderamente independiente, que sólo se alcanzará, tal vez, con la invención de la imprenta. La voz, sin embargo, no tiene, en cuanto voz, historia. Es toda ella naturaleza, y es la naturaleza su único apoyo.[13]

Si, con la escritura, los hombres se hacen más sabios y más memoriosos (274e), quiere decir que han superado, en parte, el estrecho horizonte de posibilidades que la naturaleza les abre. Ser más sabio, en el sentido griego de la palabra, es cultivar esa independencia ante el mundo que permite entenderlo y, en cierto sentido, dominarlo. Esa sabiduría radica, sobre todo, en el *lógos*, en el pensamiento que mira lo real, que se distancia en esa mirada, que analiza y crea.

---

técnico lo único que hace es mantener «aquello mismo» que ya existió y tal como existió. Pero la escritura ofrece una radical alteridad. La letra escrita es absolutamente distinta del impulso que, teóricamente, la articula. La escritura, como signo, no tiene nada que ver con quien la escribe. Su imagen óptica, a pesar de la grafología, no conserva, como letra impresa, nada de su escritor.

Incluso con el desarrollo de la escritura electrónica o mecánica —máquinas de escribir— la grafología, ese gesto expresivo de la escritura a mano, que recogía una especie de «entonación» gráfica del hombre que escribe, está llamado a desaparecer. También es cierto que la voz reproducida por un medio técnico, podría «pasarse» a un sistema sonoro «neutro», como es neutra en su expresividad la letra impresa. De todas formas, el problema de la escritura como símbolo que expresa el lenguaje del hombre tiene, fuera de él, una sustantividad distinta de aquella que pudiera tener la voz.

13. No me refiero al problema del cambio fonético, de la historia lingüística, que se plantea en términos totalmente distintos de los que aquí se exponen.

Como es sabido, *sophós* significó, en principio, esa capacidad del hombre para instalarse en lo real, y esto implicó la posibilidad de ampliar el horizonte de inmediatez al que la naturaleza le somete. Esa ampliación se traduce, pues, en capacidad de experiencia y capacidad de interpretación. Pero para ello, necesitaba un instrumento que transportase a un plano abstracto y, por consiguiente, más fácilmente transmitible, lo que brota de un espacio concreto y limitado como es el propio cuerpo y su lenguaje. Este instrumento serán las letras. Ser más sabio, por ellas, significa un paso fundamental en la comunicación del saber. El reconocimiento de una profunda solidaridad entre individuos, que se sentían miembros de una *pólis*, debió, tal vez, ser la causa de querer buscar, para las letras, otro territorio que el memorándum de *operaciones comerciales*[14]

14. En su excelente libro, Lilian H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece: A study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eight to the Fifth Centuries*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 10 y ss., ha mostrado cómo el alfabeto fenicio pasa a Grecia a través de los comerciantes griegos establecidos en las costas de Siria y de ahí a Creta, Rodas y tal vez Eubea. Es en el siglo VIII a.C. cuando tiene lugar este hecho. Véase, de la amplia bibliografía, David Diringer, *The Alphabet, A Key to the History of Mankind*, Hutchinson's Scientific and Technical Publications, Londres-Nueva York, 1952, p. 452, donde se refiere a las primeras inscripciones griegas en Teras y Atenas en la primera mitad del siglo VIII. Hans Jensen, *Sign, Symbol and Script, An Account of Man's Efforts to Write*, trad. del alemán por George Unwin, George Allen and Unwin, Londres, 1970, pp. 456 y ss. En esta obra, Jensen defiende la tesis de una época más temprana (siglos XI, X a.C.). De todas formas, la utilización más amplia no comienza sino con la democracia ateniense. Una recopilación reciente de trabajos sobre esta cuestión puede verse en el libro editado por Marcel Detienne, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Lille, 1988, 540 pp., mencionado anteriormente en la nota 6 de la Introducción. Más concretamente relacionados con la «escritura» de Platón son los trabajos de Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlín, 1985, 416 pp.; E. Heitsch, *Platon und die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Maguncia, 1987, 50 pp. (*Abhandlungen der Geistes— und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, n.° 4). G. R. F. Ferrari, *Listening to the Cicadas, A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 1988, 293 pp. L. Isebaert, «La fascination du monde et des

para lo que, en un principio, sirvieron. Con ello fue surgiendo la utilización «literaria» de tan revolucionario invento. Una utilidad que se valora ya desde otros presupuestos. En este sentido no estaba desencaminada la objeción de Thamus, al indicar Theuth que las letras tenían que conocerlas los demás egipcios.

Ese conocimiento suponía, pues, la posibilidad de que alguien utilizase la escritura para comunicarse con otros y que estos otros supiesen descifrar el código de esa comunicación. Pero lo que las letras transmitían iba a ser ya la suprema abstracción de la «literatura». La letra, pues, convertida en mundo simbólico sin otro fundamento real que su mero simbolismo. Pero un simbolismo que al llegar, por medio de esos signos escritos, hasta el hombre, forjaba en su mente un sistema de referencias, alusiones, percepciones, visiones que transcendían, en todo momento, el sistema del cuerpo y del tiempo inmediato que le alentaba. Probablemente, a pesar de las tradiciones épicas de la paradójica «literatura oral», tal vez el lenguaje humano no habría podido elevarse hasta la literatura, la filosofía o la historia, si no hubiera sido por esos pocos signos que, múltiplemente variados, se independizaban del aire de la voz para crear una forma más fecunda de cultura. Como el paisaje vislumbrado, el lector que miraba el escrito comenzaba a ejercer esa función contemplativa ante una, aparentemente, más monótona visión de un paisaje que no estaba fuera de él como tal paisaje, porque *no estaba* en las letras, pero que las letras provocaban llamando al lector para esa *theoría*. *Theoría* significa originariamente, vi-

---

muses selon Platon. À propos de deux mythes du Phèdre 258d-259d et 274c-275b». *Les Études classiques*, vol. LIII, n.° 2, 1985, pp. 205-219. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La Dissémination*, París, Éditions du Seuil, 1972, pp. 71-197. L. Gil, *Transmisión mítica*, Barcelona, Planeta, 1975. También del mismo autor, «El logos vivo y la letra muerta: en torno a la valoración de la obra escrita en la antigüedad», *Emerita*, 27, 2, 1959, pp. 239-268.

sión, mirada; pero lo visto en las letras no es sino una marca arbitraria, la huella de esta *theoría*, de esa *visión* que, originada en las letras, tiene que nacer ya en el lector. Con las letras, pues, surge la posibilidad de una «experiencia interior» que alimenta la inicial y radical soledad y monotonía del individuo.

2. EN EL ORIGEN DE LA CONSCIENCIA

Y huye de sujetarse él a sí mismo.

FRANCISCO DE QUEVEDO

... que tantas flores
en esas breves alas extendiste.

JACINTO POLO DE MEDINA

Reina en ti propio, tú que reinar quieres,
pues provincia mayor que el mundo eres.

FRANCISCO DE QUEVEDO

1. «DESDE NOSOTROS MISMOS»

El descubrimiento de la escritura implica una cierta forma de superar el tiempo. Sin ella no existiría la parte esencial de la cultura griega, por mucho que hubieran «hablado» Sócrates y los sofistas, por muchas representaciones que se hubieran hecho, en Atenas, de las tragedias de Esquilo o Eurípides. Fármaco estimulador de la memoria; pero también inmenso recipiente que la guarda. Y, sin embargo, este poderoso invento que amplía las limitadas posibilidades de resonancia de la experiencia humana, encontrará en el mito platónico una decidida oposición.

Thamus se opone al optimismo de Theuth. «Oh artificiosísimo Theuth, a unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta a los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos» (274e-275a).

Este comienzo de diálogo dentro del diálogo, que enfrenta a los dos protagonistas del mito, representa la antítesis de la propuesta de Theuth. Theuth, en la doble perspectiva a la que el Rey se refiere, pertenece a la clase de aquellos que «dan a luz» los productos de las artes, esas peculiares criaturas que, al lado de la naturaleza, constituyen el verdadero mundo de los hombres. Pero esa creación que surge de las necesidades que se presentan al hombre, cuando éste se va alejando de la naturaleza, no puede por tanto estar sólo exigida por la voluntad de su creador. El orden de la necesidad, que también orienta a la historia, lo determina y decide la sociedad, o, como en el caso de Thamus, aquel que tiene el poder en ella.

Los productos del hombre quedan así sometidos al criterio de alguien que sanciona su posibilidad de uso, porque el creador no puede discernir la utilidad de su obra. Como criatura suya, el amor no permite a Theuth juzgar el verdadero valor de lo que hace. Tienen que ser otros los que cumplan la misión de establecer ese valor. En el pasaje platónico que, por supuesto, anuncia ya el control del poder sobre los productos culturales, y que va a ser un tema fundamental en la teoría política de Platón, aparece también el inicio de un importante tópico literario: el amor del

autor a su obra. El fundamento de este amor es, en el mito, un reflejo del que existe en la naturaleza.[1]

La objeción a las letras se debe, sobre todo, a que producirán el olvido en aquellos que las utilicen. Por consiguiente, el efecto contrario al que pretenden. ¿Qué clase de memoria es esta, a la que Thamus se refiere, que por descuidarla el hombre caerá en el olvido?

Familiarizados con la lectura del texto platónico, nos parece, en principio, obvio su sentido. Pero creo que es esta la primera vez que surge tal oposición en nuestra cultura, y este dato ofrece algún punto importante de reflexión.

Es muy posible que, en este pasaje, resuene un fuerte eco pitagórico. Sabemos la importancia que el cultivo de la memoria tuvo para los discípulos de Pitágoras.[2] El dinamismo interior que ese cultivo implica, mantiene viva la mente. Una intimidad que no crea su propia memoria, está siempre sometida y condenada a lo exterior.

Con las letras, la memoria del alma se sostendrá en algo ajeno a ella misma, en caracteres que vienen de «fuera» (275a). Supeditados siempre a esos caracteres externos, arbitrarios, que llegan desordenadamente, caprichosamente, al ritmo que el azar imprima en cada vida, no cabe estructurar el conocimiento ni organizar el saber. Frente a ese desorden de la dependencia a lo exterior, el mito aborda un tema característico del platonismo, con el que, al parecer, se inicia la filosofía de la consciencia, del yo que sabe de sí mismo. Ante esa dependencia de lo que viene de

1. En un texto memorable, Aristóteles habría de insistir, años después, en esta relación amorosa: *Etica nicomáquea* (IX, 7, 1.168a y ss.).

2. Yámblico, por ejemplo, en la *Vida de Pitágoras*, 164 (DK 58D1), nos dice que los pitagóricos «creían que había que conservar en la memoria todas las cosas que se aprenden, y explicar y entrenarse con lo que hay que aprender y conservar. Es la memoria, por tanto, aquello con la que se conoce y en la que hay que guardar lo conocido». Véase también pp. 165-166.

«fuera», (*ἔξωθεν*), el texto de Platón opone un «dentro» (*ἔνδοθεν*), y esa intimidad se especifica como algo doble, que hace posible el acto de recordar. El «dentro» supone un *αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν*. Somos nosotros mismos los que recordamos desde nosotros mismos. «Von innen heraus durch Selbstbesinnen» traduce Apelt[3] y más exactamente Schleiermacher[4] «innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden».

La exterioridad escrita parece implicar ya una interpretación, una lectura, a la que no se puede pedir otra respuesta que, como veremos más adelante, lo «ya dicho». Mientras la *phýsis* presenta el cerrado y silencioso universo de la mera presencialidad, las letras (*grámmata*) hablan. Lo que dice la naturaleza es lo que nosotros vemos, lo que «nos decimos» desde ella. Ver el mundo es, por consiguiente, oír la voz con la que nosotros mismos constatamos su presencia. Entre el mundo del *noūs* y el de la *phýsis* no se interpone más que ese murmullo interior que se levanta en nosotros, cuando los sentidos filtran el aparecer (*phainoména*) de la realidad. Pero es la consciencia la originadora de esa voz interior. Los materiales que construyen ese discurso que nos habla y con el que nos hablamos *están* en nosotros y se alimentan de nosotros. También puede haber un largo silencio, una voz velada y apenas perceptible con que acusamos la presencia, en los sentidos, del mundo que nos circunda. En este caso la intimidad (*éndothen*) es casi el vacío. Nuestro mundo interior está surcado sólo por las escuetas constelaciones con las que la naturaleza —aquello que, al fin y al cabo, somos— afirma su presencia, sin apenas dejar espacio a otro murmullo que el de la sangre y la vida.

3. Platón, *Sämtliche Dialoge*, Bd. II, Felix Meiner, Hamburgo, 1988, p. 103.

4. Fr. Schleiermacher, *Platons Sämtliche Werke*, vol. IV, Rowohlt, Hamburgo, 1958, p. 55.

El lenguaje y, en él, la escritura irrumpen con una forma nueva en el proceso de la comunicación. Entre la exterioridad y la supuesta interioridad se intercala un bloque de mensajes, insinuaciones, sentidos, opiniones, valoraciones que transforman y trastornan la, en el fondo, solitaria fortaleza del yo. En lugar de la simple presencia de alguien singular que nos habla, desde una concreta circunstancia y al que pudiéramos preguntar, la escritura, por su aparente orfandad, nos habla con más impunidad desde esa imprecisa historia de su constitución, desde los múltiples actos de escritura que, a pesar del singular autor, la conforman y configuran.

Sin embargo, esa escritura que es originalmente la forma para que llegue, a través de los sentidos, un mundo que habla, que afirma, niega o insinúa y que, en consecuencia, pone cerco a la clausura de lo «interior» (*éndothen*), puede actuar, en principio, de dos opuestas maneras. O bien dominando una intimidad vacía y apoderándose de ella saturándola con su mensaje, o, en el caso de que esa intimidad esté forjada por un auténtico *éndothen*, haciendo fermentar y renovar el discurrir de la propia consciencia.

Esa «interioridad» (*éndothen*), a la que Platón se refiere, se constituye por esa doble perspectiva que expresa la formula *autoús hypo autōn*. La fuente de la que se nutre la memoria está situada, a través de la intimidad, en un pasado que la consciencia guarda y que se hace presente en cada momento de *anámnēsis*. En realidad ese pasado es lo que «somos». Tal vez no tenga sentido hablar de él como recipiente donde se albergan restos de la vida y de la propia biografía, sino como perspectivas de la experiencia individual en contraste con lo colectivo —con el lenguaje también— que ha coagulado una forma interior (*forma mentis et animi*) que nos hace ver lo que somos.

Esa interioridad forja, pues, la persona (*rostrum, prósōpon*) que permite nuestra peculiar asunción de la me-

moria, en cada acto de *anámnēsis*. Dentro, pues, del fluir del tiempo va enhebrándose ese hilo que, sin saber bien cómo, engarza los hechos dispersos, los sucesos de la vida en el collar de la personalidad.

Esquemáticamente, podríamos representarlo

$$\text{ἀναμιμνησκουμένος} \left| \begin{array}{l} \text{ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων} \\ \hline \text{ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν}^{5} \end{array} \right.$$

El acto de recordar se construye, pues, como un proceso en el que sólo cuenta el sujeto que recuerda y en el que ese sujeto es, al mismo tiempo, motor y movido, ojo y visión. Una memoria que es «mismidad» parece, sin embargo, una contradicción. Recordar es recordar algo distinto de quien recuerda. Efectivamente, recordamos algo que, en principio, no tiene que surgir, como contenido, de nosotros mismos. El recuerdo supone hechos de la vida exterior a nuestro cuerpo, sucesos, experiencias concretas. Sin embargo el mecanismo de la memoria es «mismidad». Todo el proceso de reconocimiento es un proceso «interior» y lo que en él recordamos está «interiorizado». El recuerdo es ya resultado de alguien que elabora, selecciona, «vive» ese fluir interior. No hay nada fuera del «hecho del recuerdo», ni siquiera lo recordado.

Esta autonomía que parece constituir la excelencia de esta memoria de «dentro», indica también un punto central del platonismo. En el *Sofista* (263e), por ejemplo, encontramos una expresión semejante a propósito del pensamiento (*διάνοια*) que es un diálogo del alma misma hacia ella misma (*αὐτὴ πρὸς αὑτήν*)[6] como si, efectivamente, también el pensamiento fuera objeto y sujeto de su propio pensar.

5. Recordando $\left| \begin{array}{l} \text{desde fuera, por tipos ajenos} \\ \hline \text{desde dentro, a nosotros mismos por nosotros mismos.} \end{array} \right.$

6. Cf. *Teeteto*, 189e: *τὸ διανοεῖσθαι καλῶ λόγον, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ.*

La expresión αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν, a propósito de la memoria, presenta una variante ὑφ' αὑτῶν que podría explicarse por el paralelismo con ὑπ' ἀλλοτρίων; pero también por la estructura teórica del recuerdo. Lo que nos constituye como αὐτοί, como «mismos», brota de nuestra «interioridad». El sujeto se llena de la materia de esos recuerdos y está construido *por* ellos. Esta construcción modifica nuestra propia naturaleza. Somos lo que hemos ido acumulando en nosotros mismos; el resultado de una serie de actos que, en la frontera entre la consciencia y las cosas, han determinado comportamientos y orientado el obrar.

La fuente que produce esa historia personal, o sea esa memoria en la que se fraguan los contenidos de nuestra vida, lo que somos, está en la *psychē*. Como los pitagóricos enseñaban, el alma lo ha aprendido ya todo en su preexistencia.[7] Sin embargo, la expresión platónica apunta a otra perspectiva en la estructura de la «interioridad». No se trata de un eco más del mito de la preexistencia. El esfuerzo necesario para estructurar la intimidad es, precisamente, lo que arranca al alma del olvido.

El tema del olvido, aparece en el texto platónico unido a la presencia de las letras. El aprendizaje de lo que viene de «fuera», hace que el alma se «organice» desde ese azaroso y arbitrario evento. Pero esta supuesta organización no es capaz de superar el carácter efímero de lo que fluye en el alma. La consistencia de nuestro ser no se consigue con esas impresiones «externas».

Lo importante es el «cuidado» de la memoria. Este tema, también eminentemente pitagórico,[8] expresa la lucha

7. Véase el pasaje del *Menón*, 82b, a propósito de la *anámnesis* y de la preexistencia. Cf. E. Lledó, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1990², pp. 119-139.

8. Cf. el artículo de J. P. Vernant, «Le fleuve "amélès" et la "mélétè thanatou"», en *Mythe et pensée chez les grecs: Études de psychologie historique*, Maspéro, París, 1966², pp. 79-94.

entre el hombre y el tiempo. Por no referirme sino a la cultura griega, el descubrimiento en ella de Mnemosyne, hija de Cronos y Océano y madre de las musas, es la manifestación de esa lucha por superar lo que, sin embargo, es una condición esencial del hombre y, por supuesto, de la naturaleza: su carácter temporal. Ser es transcurrir. El final de ese transcurso del tiempo es la muerte y, en consecuencia, el olvido. Ese carácter irremediable que, sin embargo, se percibe, instintiva y certeramente, como un mal, no es del todo inapelable. La lucha por vivir en la memoria es, hasta cierto punto, el resultado de esa posibilidad de apelación. La expresión más característica de ese esfuerzo tal vez sea el lenguaje que, por la «fama», por la colectivización de la memoria, sirvió para que el tiempo de la naturaleza no arrastrase también consigo el tiempo de la cultura. Creación, pues, del hombre, el lenguaje permitió trasvasar algo de la experiencia individual a un espacio colectivo, en el que el decir abría la puerta a una nueva estructura ontológica más amplia que la que ofrecía la naturaleza.

Pero dentro de cada individuo podía construirse también una cierta forma de colectivización. El fluir del tiempo y de la experiencia en él, puede salvarse, en parte, si en la consciencia se construye un dique a ese fluir. Esto parece ser a lo que alude el término *éndothen* con el que Platón define la coherencia de un mundo interior y estructurador de esa otra memoria, distinta de la que las letras procuran.[9] Porque las letras se refieren a una experiencia exterior e independiente ya a la *psychē*; pero la memoria verdadera es una construcción. Hilada en el centro de cada efímera experiencia, la memoria expresa, pues, una cierta

9. En el *Gorgias* (493a ss.), Sócrates compara el alma con un tonel lleno de agujeros y del que sale, incesantemente, toda el agua que en él entra. Así, las personas que carecen del dique de su inteligencia (*anoētoi*) son como esos toneles, incapaces de retener nada y, por consiguiente, su ser es puro *olvido*.

«socialización» interior. Sobre los momentos individuales que marcan realmente la vida y cuyo latido se enciende y apaga en el exiguo «ahora» de su duración, la memoria reconstruye una sustancia que acoge y funda la forma de permanencia temporal. Porque aunque la vida consciente necesite, en cada instante, someterse al curso del tiempo, la memoria llena ese curso de otros instantes que, reconocidos también desde cada presente concreto, dan a ese presente la variedad y alteridad de unos contenidos distintos de aquellos que el espacio de cada experiencia objetiva limita.

No es fácil precisar el contenido de esa «memoria interior», si prescindimos de la interpretación pitagórica a la que anteriormente se ha aludido. Sin embargo, el pasaje platónico en el que se marca la diferencia entre la interioridad y la exterioridad, ofrece algunos puntos suficientemente claros como para intentar penetrar en la peculiaridad hermenéutica del texto.

El término fundamental de ese pasaje (275a) es el olvido (*lēthē*). Ese olvido se produce por «descuido de la memoria» o, por «confianza en la escritura» (275a). Por un lado, pues, el descuido de la memoria interior, o sea de esa fuente incesante de reconocimiento, en el que cada eco de lo que hemos sido puede resonar en el espacio concreto de cada acto de consciencia, donde «lo sido es de nuevo» en el recuerdo. Por otro lado, confiar, aunque pueda descuidarse la intimidad en donde todo resuena, en que, con la escritura, se constituye una forma de memoria.

El hecho de que podamos reconocer lo pasado en el presente y reconocernos en él, implica esa duplicación del «nosotros mismos por nosotros mismos». El que una memoria se configure desde esa doble perspectiva, supone la «materialización» de la experiencia, que acaba constituyendo los rasgos esenciales de nuestra propia historia, al «hacernos» en ella (*autoús*) y, por otra parte, ofreciendo la

posibilidad de asumir esa mismidad configurada e incorporada en cada momento por la perspectiva crítica del «por nosotros mismos». Esa diferencia con la que Thamus caracteriza a los «creadores» de la *téchnē*, y a los «juzgadores» de su utilidad, se pone de manifiesto en la doble vertiente del *αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν*—«nosotros mismos por nosotros mismos»—. La memoria crea sus propios mecanismos, su propia sustancialidad reflejada continuamente en esa consciencia *ὑφ' αὐτῶν*, que pone en marcha, con su actividad, el reconocimiento, y permite asumir, en él, globalmente, nuestro ser.

Pero mientras este proceso, cuyo inicio tiene lugar en la *psychē* alimentándose de sus propios productos, expresa el principio de una perspectiva en la que el sujeto es responsable de su actividad y, además, originador de ella, con la confianza (*pístis*) en la escritura, la *psychē* se disuelve en el olvido. Por eso Mnemosyne es madre de las musas. El discurso interior, que acaba convirtiéndose en lenguaje, es el resultado de esa profunda suma de experiencias que el tiempo ha consolidado en la memoria, y que habla desde nuestra intimidad.[10] La palabra que surge como diálogo con otros o como creación literaria, es, precisamente, nuestra «obra»; la consolidada defensa contra el «olvido».

Al lado de este hombre interior, capaz de hablar consigo mismo y de hablar a otros, a través de esa posibilidad de articular un lenguaje nacido en esa interioridad, la «confianza en la escritura» deshace la voz cuyo origen está sólo en nosotros. Este tema expresa también el rechazo al mundo exterior del que la escritura forma parte. Porque las palabras escritas no fomentan ni sostienen la verdadera memoria, sino su apariencia. Son, por tanto, un simple «recordatorio» (*hypómnēsis*). La diferencia entre

10. En la *República* (589a) se refiere Platón al «hombre interior» (*ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος*), capaz de organizar las pasiones y defender la justicia. Véase también, sobre la relación del hombre con su cuerpo y con el tiempo, *Fedón* 65c; 67c; *Rep.* 572a y ss.

memoria (*mnémē*) y «recordatorio» (*hypómnēsis*) permite todavía otra distinción que no sólo destaca la oposición entre «interior»-«exterior». La memoria es un esquema teórico en el que se acopla cada una de las experiencias individuales. El «recordatorio» es, sin embargo, la señal que despierta una determinada imagen, un concepto sin historia que sólo alienta en un tiempo, sin pasado, del lector.

Sorprende que, en este pasaje, aparezca un argumento «moral» para justificar el rechazo de la escritura. Dar la impresión de saber, por la facilidad que para informarnos tiene la escritura, es colaborar a una construcción «exterior» de la sabiduría. La *dóxa* es el instrumento de esa apariencia.

Sin embargo, este supuesto engaño del lenguaje escrito, al crear una forma de conocimiento desasido de todo compromiso interior, parece estar sustentado, en la argumentación platónica, sólo por la oposición a la retórica de los sofistas que crea «sabios aparentes en lugar de verdaderos sabios» (275b).

La «presencia» de las letras como «recordatorio», habrá de ser después aceptada por Sócrates, porque al hombre «interior» no distrae ya esa memoria subalterna de las letras, si logra con el «cuidado» de la memoria de «dentro» construir su sabiduría. Un problema fundamental de esta teoría que se pone de manifiesto en las letras, plantea su necesaria aceptación como «medio» de la memoria. Las letras ofrecen, efectivamente, un sustento esencial a la «presencialidad». Recordar es «hacer presente». Las letras que llegan a su lector, como victoria sobre el tiempo efímero e irreversible de la vida, son un inmejorable instrumento para, en cada instante, edificar una forma inteligible de presencia. El «acto de memoria» es siempre una forma de presencia. No hay pasado como memoria, si no es iluminado por el presente. Y para que esa iluminación sea

posible, y sea además «memoria», tiene que «presentar» una cierta objetividad, una «experiencia». Y la letra cumple, en buena parte, ese objetivo de la «presencialidad». La letra es memoria presente; «pasado» presente. Con la escritura, el hombre adquiere, por primera vez, la consciencia del tiempo pasado que inventó su incesante posibilidad de presencia a través de esos rasgos donde pervive.

Pero así como esa clara objetividad y experiencia de la memoria en la escritura permite la paradójica presencialidad del pasado, sin la escritura, la pura memoria del «hombre interior» tiene que encontrar una forma también de presencialidad. Esa forma es el lenguaje mismo en el que el hombre *se* habla. La memoria que fluye por el lenguaje interior se hace objeto de experiencia en la misma estructura psíquica de un sujeto que es, en una gran parte, memoria de sí mismo. La ontología de la subjetividad y de un ser que es consciencia de sí, se consolida y afirma como memoria.

Esta memoria adquiere su estructura presente a través del tiempo en el que el sujeto, de quien es precisamente esa sustancia temporal, puede ejercer el desdoblamiento en el que se percibe, temporalmente, a sí mismo, en el momento de constituirse también como memoria de sí.

El curso de la temporalidad que, al ser asumida por la «consciencia» (*hypo autōn*), tiene que «presentarse» en cuanto objeto de conocimiento, refleja así la única posibilidad de que el tiempo haga presente en la *psychē* algo más —una «materia»— que la mera sintaxis de su fluir. La materia del tiempo se levanta, pues, como biografía: Un perfil que estructura la neutral sucesión de los latidos, con los que la carne plasma la cadena de su propia consunción.

El encuentro consigo mismo, por medio de la memoria, recupera nuestro propio ser desde la perspectiva de cada presente. Esta recuperación supone, en cada caso, una interpretación de nosotros mismos bajo el prisma siempre

cambiante del espacio y, sobre todo, del tiempo. Pero si no se diera esa mismidad (*autoús*), esa objetividad interior que modifica, determina y perfila la indiferente estructura de la naturaleza, la luz, interior también, que la contempla y la conoce, se disolvería en un difuso horizonte sin objeto.

Esa mismidad, hecha del tiempo de nuestra experiencia, no se ofrece plenamente a la iluminación del «por nosotros mismos». Sometida al curso de aquellos instantes sucesivos, en los que la consciencia percibe y se percibe a sí misma en esa percepción, la memoria se presenta siempre fragmentariamente, selectivamente. Y, sin embargo, cada fragmentación tiene sentido porque ese fragmento se funda en la totalidad de una memoria que, como tal totalidad, hace coherente cada uno de esos fragmentos.

La consciencia que, en cada presente, alienta los fragmentos del pasado, actúa, pues, absorbiendo toda una serie de estímulos ausentes pero que engarzan con aquella presencialidad que, en ese presente, se consolida. El «hombre interior» al que Platón se refiere en el mito es, pues, irrenunciable portador de su propio ser que, como memoria, ofrece la posibilidad de ser, efectivamente, un «ser conocido»; un ser que es él mismo saber y que puede, además, saberse. Ello supone un principio pedagógico, como si esa memoria fuera un camino construido en la experiencia del mundo y de los otros hombres; pero dirigido también por esa fuerza que establece siempre un cierto ideal, una serie de objetivos que dibujan el sentido de la existencia personal y, en él, la forma de nuestra relación con los otros.

La filosofía griega enseñó, entre otras cosas, esta forma de vivir en la que el individuo tenía que establecer su interpretación del «otro» y su manera de vincularse a él. Y esto no puede conseguirse, si no existe una memoria que, forjada sobre la experiencia colectiva —el lenguaje, la praxis y la vida—, fuese capaz de integrar todo eso en una persona-

lidad, en una máscara (*prósōpon*). Un rostro, pues, en el que se plasma el tiempo y desde el que, rasgo a rasgo, habla en cada presente la historia entera que lo ha modelado. El presente de cada voz, de cada mensaje, lo mismo que la «visión» del otro, no podría jamás articularse, si el tiempo, como memoria, o sea como posibilidad de encajar el mero transcurrir, no hubiera dejado su huella en esa vida humana que lo era, precisamente, por ser capaz de hacer que el pasado no sea, en realidad, pasado, ya que puede *estar* presente en la memoria; llegar, de nuevo, hasta el presente.

El tiempo adquiere, desde esta ladera humana, una peculiar configuración. Al dejar en su transcurso la posibilidad de una presencia y, en consecuencia, al poder liberarse de la absoluta caducidad, el tiempo humano se constituye como futuro. Un futuro hasta cierto punto predecible porque se «hace» con la materia del pasado. Esta posibilidad es, por consiguiente, algo más que la esencial apertura que constituye el tiempo. La posibilidad de este «recuerdo» del pasado armoniza la existencia humana y permite el proyecto, el deseo, la esperanza. Porque nada se espera sólo desde un presente. El presente del hombre es, siempre, un presente histórico; un presente en el que se armoniza la memoria del pasado, con el proyecto de futuro que, precisamente, ese pasado origina. Y esta armonía supera el acercamiento azaroso de todo futuro. Por eso Platón insiste en ese hombre interior, que ha sabido estructurar de tal manera su memoria, que ésta forja una sustancia temporal donde se alcanza, hasta un determinado nivel, la relativa seguridad de un futuro previsto y, de antemano, asumido.

2. Los signos y la memoria

La memoria surge, así, con un contenido ontológico que le permitie construir —en lo que irá siendo, como

pasado, la historia de todos los presentes— una coherencia con la que poder enfrentarse al azar y al destino. Precisamente, esta idea de destino que atenazó a la cultura griega y que, bajo distintas formas, ha persistido en otras culturas, era la transposición, hacia el futuro, de un presente que no podía constituir pasado alguno, porque todo él estaba recogido ya en ese futuro previsto e insensible a cualquier memoria. Pero el modelo de este futuro total surgió, probablemente, de esa posibilidad. Mientras la memoria construida por el «hombre interior» era fruto del ejercicio (*melétē*), del cuidado y de la vida, la inamovible memoria del destino hincaba sus raíces, más allá de la existencia, en el sueño paralizador de un poder que no deja resquicio a la posibilidad y a la construcción de la propia memoria, que es la construcción del propio ser.

Esta imagen de un destino que, como memoria anticipada «escribe» ya nuestro futuro como «pasado», simboliza también la suprema «alteridad» de la letra. Tal vez por ello, la metáfora de un futuro que alguien «escribe» por nosotros, entrega a la escritura esa fijeza inalterable con que la define el mito platónico. La escritura que podrá ofrecer la posibilidad de enriquecer cada presente con la voz de otros pasados distintos del nuestro, se transforma, así, en destino. Con este término, la tradición cultural ha creado, pues, hipostasiándolo, el concepto de una suprema alteridad ante la que no cabe la posibilidad de elegir, de escuchar y juzgar, sino de aceptar. No importa ya si somos memoria hecha a lo largo de una existencia temporal que puede, desde el pasado, unir su experiencia en la búsqueda de un futuro, hasta cierto punto, previsible. El destino, por el contrario, se presenta como lo previsto; pero no por la armonía de un pasado que exige aún la consonancia con el futuro, sino por su inapelable carácter de irremediabilidad.

La memoria, sin embargo, no quiere decir presencia de un pasado. La presencia consciente requiere, además, que

el presente en el que el pasado aparece incorpore, en cada acto de «presencia», el horizonte de su indeterminabilidad. No importa que el pasado sea, en buena parte, sabido y reconocido, y que desde él sea el futuro previsible. Lo decisivo en el esquema del hombre «interior», es que la memoria se aparece, consciente o inconscientemente, como salvación de la amenazadora alteridad, y como posibilidad que permite, en la indeterminabilidad de cada presente, la relativa seguridad de una elección, desde lo que ya somos.

Las letras representan en el mito platónico la «exterioridad». Pero esa voz que habla «fuera» de la propia consciencia, trae un «tipo» de conocimiento, una interpretación o una información de lo real nacida en otro tiempo y en otro espacio. Tal «extrañeza» del mensaje, que llega desde fuera, presenta ante el lector la supuesta experiencia de un mundo en el que él no ha tenido parte. Pero, por eso mismo, las letras constituyen una original forma de experiencia. Con ellas, no se percibe lo real, sino sólo la engañosa apariencia de unos signos que son capaces de despertar a su arbitrio, en nuestra mente, una cierta representación de lo «real». Detrás del poder evocativo de esos signos, ni siquiera está ya lo real. El lenguaje en sí, sustentado en algo absolutamente distinto de la voz originaria, y por la que siempre respondía un hombre concreto, indicó, fundamentalmente, el mundo común a los interlocutores que se comunicaban. Esta comunidad se mantuvo también en los comienzos de la literatura oral, aunque el mundo aludido por sus rapsodos no fuera ya el mundo que ven los ojos, sino el mundo «interior» de la imaginación. Pero, de todas formas, ese mundo creado por la oralidad mantenía una creatividad y una vida que, en un principio, Platón negará a la escritura.[11] Precisamente la escritura que va a represen-

11. Cf. James A. Notopoulos, «Mnemosyne in oral literature», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. LXIX,

tar el despegue del pensamiento abstracto,[12] queda desligada de su desaparecido creador. Su poder se vuelca hacia la única vertiente real de su fronteriza existencia: el lector. Por ello las letras, como recordatorio (*hypómnēsis*), no son memoria (*mnḗmē*). Es siempre el hombre el que lleva la memoria consigo y la administra, y es el hombre «interior» el que ha de dar vida, desde su misma interioridad, a esa falsa e indefensa memoria exterior. Porque la *significación* de las letras del texto ha de reconstruirse en la mente del lector. La supuesta objetividad de la escritura, no tiene nada que ver «ontológicamente» con su posible significatividad. El universo ontológico de los significados es siempre, como tal universo, subjetivo (*éndothen*) y, en conse-

---

1938, p. 478. Notopoulos cita a César, *De bello gallico*, VI, 14, que cuenta la oposición de los druidas a la escritura porque, con ella, no se cultivaba la memoria. La oralidad, en los poemas homéricos tuvo un excepcional investigador en Milman Parry, del que, en época reciente, su hijo ha recogido sus obras: *The Mankind of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, ed. Adam Parry, Clarendon Press, Oxford, 1971, 483 pp. Giovanni Cerri, «Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scrita nell'età di Platone», *Quaderni Urbinati di cultura classica*, n.° 8, 1969, pp. 119-133, parte del libro de Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, y del que hay traducción italiana con el título *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1973, para señalar las diferencias de la oralidad en Platón frente al lenguaje homérico que Parry analiza. Véase también, Bruno Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al v sècolo*, Laterza, Roma-Bari, 1983, 414 pp. Wolfgang Rösler, «Alte und neue Mündlichkeit: Über kulturellen Wandel im antiken Griechenland und heute», *Der altsprachliche Unterricht*, XXVIII, n.° 4, julio de 1985, pp. 4-26; Charles Altieri, «Plato's Performative Sublime and the Ends of Reading», *New Literary History; A Journal of Theory and Interpretation*, vol. XVI, n.° 1, 1984, pp. 251-273.

12. Cf., por ejemplo, Jack Goody y Jann Watt, «The Consequences of Literacy», p. 44, en Jack Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1968, 350 pp. También plantean desde un original punto de vista estos problemas, en relación con los comienzos de la literatura, Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1976, 469 pp., especialmente pp. 21-145, y Walter J. Ong, *Orality and Literacy, The Technologicing of the Word*, Methuen, Londres-Nueva York, 1982, pp. 31 y ss.

cuencia, siempre está supeditado a los instantes «históricos» que configuran el tiempo de cada existencia individual.

Ante ese carácter de «interioridad» que la auténtica memoria (*mnḗmē*) posee, las letras, sin el apoyo de su autor, tienen necesariamente que sustentarse ya en el dominio del lector y seguir, por consiguiente, el «reconocimiento» que ese dominio les presta.[13] Por eso, aunque el sonido sea la «llave de la interioridad»[14] es, efectivamente, evanescente, a pesar del peso «existencial», de la imprescindible presencia de la voz que habla, y que, para ser percibida, ha de volcarse hacia ella nuestra atención.[15]

La «exterioridad» de la escritura presenta, por ello, una singularidad, a la que el mito platónico va a referirse. Pero el simple carácter de exterioridad marcado por esa «tipografía ajena» (*allotrīōn typōn*, 275a) implica ya la soledad de unos signos, cuyo significado espera ser cons-

13. Precisamente por este vivo territorio de lo «íntimo», verdadero sustento de la memoria, y aunque sea posible un empobrecimiento de la abstracción, no parece que se haya llegado hoy a los últimos estadios de la cultura del libro. Mientras los hombres hablen, la escritura será siempre el mejor medio para conservar ese habla. Incluso, a pesar de la posibilidad de conservar la voz con los modernos medios técnicos. Véanse, por ejemplo, las opiniones de este final de la literatura en los trabajos de Hans-Ulrich Gumbrecht, «Schriftlichkeit in mündlicher Kultur», y Wolfgang Rösler, «Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles», en A. y J. Assmann y Chr. Hardmeier, eds., *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation*, Fink, Munich, 1983, pp. 158-174 y 109-123, respectivamente.

14. «Sound is a special sensory key to interiority», Walter J. Ong, *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1967, p. 117. Cf. también, Victor Zukerkandl, *Music and the External World*, traducción de William R. Trask, Pantheon Books, Nueva York, 1956, Bollingen Series 44.

15. Cf., por ejemplo, Stanley E. Fish, *Self-Consuming Artefacts: The Experience of Seventeenth Century Literature*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1972, que en la página 20 cita a Cushman en su libro *Therapeia*, a propósito de la proyección de esa «interioridad» que domina toda «alteridad»: «Truth is not brought to man, but the man to the Truth». Esta proyección constituye un punto clave en la discusión sobre la dialéctica platónica y los problemas que plantea el mundo ideal «independiente».

truido en la mente de aquel lector para quien son signos. Este proceso cuya realización no puede desplegarse en el «más allá» del signo, sino en el «más acá» del lector, indica ya una esencial transmutación en la originaria estructura de un lenguaje que, al parecer, tuvo su sentido en el mundo «más allá» de él, y al que señalaba.

La reconstrucción en la «intimidad» presta, por consiguiente, al lenguaje escrito su radical indefensión. Lo exterior de la escritura pierde, así, el originario fundamento radicado en la estructura verificativa de un lenguaje, que se confirma con la adecuación entre lo propuesto en él y la realidad a la que esa proposición se refiere. Pero, precisamente, por la estructura fronteriza del escrito que no conduce nunca a un territorio situado tras esa frontera, sino que el paisaje explorable es, en el fondo, *previo* a la línea que la escritura demarca, la «alteridad» de los significantes es una engañosa alteridad.

Si la experiencia, como vimos, está compuesta de «sensación» (*aísthesis*) y «memoria» (*mnḗmē*) (Aristóteles, *Analíticos segundos*, 100a, 4-6), en la experiencia de la escritura predomina el elemento «interior» porque, en este caso, incluso la «sensación» no tiene otro sustento que la «memoria» del lenguaje. Las letras no objetivan una estructura ontológica que se «adecue» a la múltiple posibilidad de la sensación. La escritura, en cuanto escritura, es una sensación «empobrecida» que, sin embargo, encuentra su riqueza en aquel aspecto de ella que no es, precisamente, sensible. La «sensación» de la escritura es, pues, un reflejo de otro mundo que ella misma no es y que, paradójicamente, se objetiva en el cerrado espacio de la subjetividad:[16] algo así como una sensación engañosa; una experiencia insufi-

16. Sorprende que en la completa monografía de Wolfgang Welsch, *Aisthesis: Gründzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987, 512 pp., no se aluda al pasaje de los *Analíticos segundos*, arriba mencionado, ni a la relación entre «sensación» y «memoria».

ciente como tal experiencia, porque sólo en el caso de un saber previo a esa sensación y, por consiguiente, de una memoria estructurada de manera que acoja en su propio código el rasgo sensible del escrito, tiene sentido y «objetividad» ese rasgo.[17]

3. *PAIDEÍA* Y *PSYCHÉ*

En este contexto aparecen, en el pasaje platónico (275a, 7-9), dos términos que pretenden delimitar el problema: *alétheia* y *didaché* («verdad» y «aprendizaje»). La verdad, frente a la *dóxa*, es el correlato para esa ausencia de posibilidad de contraste en lo real. El mundo que las letras reflejan es el mundo de la opinión (*dóxa*) sustentada en la creencia (*pístis*). Ese mundo, que el lenguaje escrito consolida y afirma, entra en contacto con la mente, por ese primer puente que la creencia tiende. Es la opinión el fondo sobre el que se construye cualquier tipo de conocimiento. Y esa opinión necesita un punto de contacto con lo expresado en la escritura y que la creencia presta. La base de esa opinión y esa creencia, la constituye la familiaridad del lenguaje sobre el que toda mente se edifica.

Pero la creencia, como la opinión, conduce a error. El conformar el conocimiento a esa «exterioridad», en la que

17. En las primeras líneas del libro de Julian Jaynes, mencionado en la nota 12, se describe así el vagoroso espacio de la consciencia: «What a world of unseen visions and heard silences, this insubstantial country of the mind! What ineffable essences, these touchless rememberings and unshowable reveries! And the privacy of it all! A secret theater of speechless monologue and prevenient counsel, an invisible mansion of all moods, musings, and mysteries, and infinite resort of disappointments and discoveries. A whole kingdom where each of uns reigns reclusively alone, questioning what we will, commanding what we can. A hidden hermitage where we may study out the troubled book of what we have done and yet may do. An introcosm that is more myself than anything I can find in a mirror. This consciousness that is myself of selves, that is everithing, and yet nothing of allwhat is it? And where did it come from? And why?» (p. 1).

lo dicho es ajeno y la creencia es desarraigada, lleva al olvido. La muerte del alma tiene lugar no sólo por la definitiva y repentina extinción de la consciencia con la muerte real, sino, lentamente, por la instalación en esa frontera de las letras, sostenida, en el ambiguo dominio de la *dóxa*. Por esa ambigüedad, la *dóxa* necesita la creencia como instrumento teórico que sanciona, con su capacidad de afirmación, su esencial inseguridad.

Por ello el mundo de la opinión puede acabar haciéndose dogmático. La posterior historia de la escritura, convertida en «sagrada escritura» y arraigada en la monótona y obsesiva creencia, constituye el paradigma perfecto de esa consciencia muerta ya en la asfixiante frontera de su unilateral, continuada y angustiosa afirmación. La jugosa ambigüedad de un escrito, ofrecido a diversas mentes y, en consecuencia, a diversas interpretaciones queda, así, alzada, sin la posterior elaboración que la verdad, el aprendizaje y la enseñanza (*didachē*) requieren, como una definitiva muralla para la incomprensión.

Esta sería, entre otras, una de las razones fundamentales para dejar abierto el mundo de lo escrito a ese continuo proceso de lectura, en el que la mente se esfuerza y se cuida (*melétē*) por encontrar el sentido que hay en esa voz dormida, aplastada entre las letras.

Toda escritura es ambigua, y eso le abre el camino de la posibilidad; pero también necesita salir de esa ambigüedad, y eso le abre el camino de la realidad. Esta realidad es la elaboración a que la mente somete todo escrito en busca de su propia verdad, o sea en busca de un sentido que esté aludido en él.

El término «verdad», sin embargo, deja ver, en este contexto, referencias importantes para alcanzar un aspecto esencial de su significado. En primer lugar, aparece conectada con una forma viva de enseñanza. La verdad está en relación con unos discípulos (*mathētaîs*), a los que se entre-

ga un saber sin sustancia, una apariencia (*dóxa*) de saber. La verdad entra, así, en un territorio dialéctico, cuyos términos se establecen entre alguien que enseña y alguien que aprende. Toda verdad que no es, puramente, la elemental verdad del contraste y la verificación, tal como, en su estructura originaria, ocurre con la sensación, se da siempre en el desarrollo dialéctico de un lenguaje que pasa a través de dos existencias humanas, condicionadas a su mutua capacidad de explicar, de asumir y de comprender. La verdad, por consiguiente, se construye sobre ese *lógos* que circula por la mente de aquellos que, en un determinado momento, están creando su forma de participación en él.

El sobrepasar ese nivel de la apariencia, va trazando el camino de la verdad, que brota —como la vieja etimología de «método» indica— no de una estructura previa, que se impusiese sobre lo real o sobre el lenguaje para discernirlo mejor, sino de los «pasos» que la mente se ve obligada a dar para escapar de la opinión y de la creencia. Un camino, pues, que no es meta alguna, sino esfuerzo y crítica, deseo de conocimiento e inconformidad con un lenguaje que, aunque sancionado por siglos de historia, requiere, para serlo, la incesante e inagotable seguridad del tiempo de la mente, del tiempo del lector y de la inteligencia de su siempre inconcluso significado.

La verdad necesita, pues, «ejercicio»; que no es sólo *melétē* sino *didachē*: un conocimiento fundado en la prueba, en la reflexión que reconstruye las relaciones de una sintaxis marcada por los renglones donde las letras se posan. En el ritmo con que esos surcos se trazaron, se percibe la lucha de la mente por sembrar una determinada especie de semilla que germina en el lector. Esta germinación inicia la conquista de nuestro ya enraizado reconocimiento y, en él, de la asimilación de esa «otra» siembra de la experiencia.

La *didachē* (aprendizaje, enseñanza) es, pues, una for-

ma de anclar en el alma y asimilar la «alteridad» de la escritura.[18] Este anclaje da fundamento y enraíza lo que, de otra forma, escaparía con el mismo fluir del tiempo, hacia el olvido. La *didachē* es, pues, una manifestación de esa pedagogía interior que tiene lugar en los complicados entresijos de la memoria. Esa *didachē* se sustenta en una continuada función crítica en la que el tiempo no sólo se detiene, en cierto sentido, con la «repetición» que implica la reflexión y el análisis, sino que, además, jerarquiza los niveles del código valorativo o informativo que la escritura descubre.

En esta estructuración «interior», el «alma» está recluida en su soledad y, por consiguiente, es de ella de donde brota la raíz de la memoria y del conocimiento. «Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado.»[19] Esta peculiar forma de autarquía es, por otra parte, el principio del que parte la «construcción» del ser del hombre. En ese punto se percibe, una vez más, la obsesión platónica por traspasar totalmente al dominio personal el saber.

Por eso la memoria desempeña un papel tan importan-

18. El término διδαχή que, como sustantivo, encontramos por primera vez en Demócrito (D.K. 68B 33), significa en este fragmento «educación», y aparece como complementario a φύσις, «Porque la educación estructura al hombre, y al estructurarlo crea naturaleza». El verbo διδάσκω tiene, fundamentalmente, el sentido de aprender por experiencia, por cultivo de lo que llega al hombre y que es útil incorporar a su propio ser. Véase, por ejemplo, Eurípides, *Hipólito*, 252.

19. Platón, *Fedro*, 245e. Aparece en este pasaje una terminología semejante a la que se utilizará a propósito de la exterioridad de la escritura. Lo que viene de fuera es, pues, inanimado; mientras que lo que brota de dentro (ἔνδοθεν), desde sí mismo y para sí mismo (αὐτῶ ἐξ αὑτοῦ) es animado. En la dualidad de este «ser mismo», que se ve «a sí mismo», es donde actúa la διδαχή, el aprendizaje que construye una «mismidad», con la ambigua objetividad de la escritura. El silencio de las letras, al que Platón se referirá después, alude a esta apariencia animada del lenguaje, que habla sin hablar, o sea sin saber dar cuenta de lo hablado.

te en la filosofía platónica.[20] Memoria es posibilidad de pervivir. No sólo porque ser es preexistir, sino, sobre todo, porque memoria es rastro de temporalidad, ausente presencia de la vida. Una vida que se recobra ya sin latido; pero que es animada de nuevo, en el acto mismo del recuerdo, por la consciencia de aquel que hace posible ese recuerdo desde el tiempo en el que se articula su existencia. Esta pequeña victoria sobre la implacable muerte del tiempo, hace más patente la paradójica situación del Platón escritor, que condena ese medio —la escritura— por el que se va a ampliar y, hasta cierto punto, inmortalizar su breve memoria personal.[21]

Para que esa memoria —salvación de la muerte y árbol en el que maduran las experiencias individuales— pueda encontrar el terreno adecuado a su cultivo, necesita continuamente una voz que habla en la intimidad. El reconocimiento de este hecho, esbozado ya en los poemas homéricos,[22] señala la preeminencia del discurso interior frente a la exterioridad de las letras. No sólo porque el original

20. Cf., por ejemplo, no sólo los pasajes del *Menón* (81b-e), sino los mismo mitos del viaje de las almas en el *Fedro* (por ejemplo, 249b-250d); de Er, en la *República* (X, 614b-621d), etc.

21. Glenn W. Most ha expresado con agudeza esta paradoja. «Thus canonization has a paradoxical relationship to mortality: its impulse is our fear of our death, our sense of the shortness of our time; but its effect is to rescue the lucky author from his own death, to grant him more life than his body achieved. On the one hand, this is, in a sense, simply another version of one of the fundamental paradoxes of writing, one already analyzed with painful clarity by Plato long before Derrida: that, to be sure, only writing permits our utterances to continue into the time after our death; but that writing can only do this because it presupposes the eventuality of its author's absence and thereby inscribes his death into the very heart of its message» («Canon Fathers: Literacy, Mortality, Power.» Este artículo es una versión revisada de una conferencia dada en la Universidad de Princeton en abril de 1988 (Gauss Colloquium) con el título «Masterpieces: Canonizing the Literacy»).

22. Cf. Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes, Claassen*, Hamburgo,1955. Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1976.

proceso de comunicación surgió como lenguaje hablado, sino porque apenas podríamos entender nada exterior, ni siquiera la voz ajena, si no estuviéramos ya nosotros mismos constituidos por un lenguaje interior, en el que se integra y articula todo lo que oímos y, por supuesto, todo lo que leemos. Precisamente porque somos esencialmente *lógos*, lenguaje, según la famosa y certera definición aristotélica del hombre,[23] la constitución de ese lenguaje, que comenzó al otro lado de la frontera del pensamiento, acaba por solidificarse en cada individuo de forma peculiar. En esta solidificación se forja la consciencia, no sólo como origen de una luz que ilumina y percibe los contenidos que en ella aparecen, sino que los contenidos mismos consolidan, en cuanto «memoria del *lógos*», el complejo artificio de la mismidad.

Porque la memoria es, esencialmente, palabra. Las posibles imágenes que anidan en el substrato de la consciencia, van acompañadas casi siempre de una sintaxis verbal que las anuda y sostiene. Y esa sintaxis organiza, en sus múltiples conexiones, los complejos vínculos que atan y estructuran cada personalidad.

23. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1.253a 10.

3. LAS ENCINAS DE DODONA

No le prestó su fe, su fortaleza;
mas, ¿qué homenaje deja el tiempo duro
que en brazos de sus alas no dé al viento?

LUIS CARRILLO Y SOTOMAYOR

Aquí me niego al tiempo, y no me alcanza
voz que con falsos ecos interprete.

JUAN DE TASSIS, CONDE DE VILLAMEDIANA

En nuestro engaño inmóviles vivimos.

ANDRÉS FERNÁNDEZ DE ANDRADA

1. LA ORALIDAD PURA

En el transcurso del mito, después del rechazo de la escritura, aparece una extraña «interpolación». Platón recoge la historia del templo de Zeus en Dodona donde «las primeras palabras proféticas habían venido de una piedra».[1]

1. Gr. Gu. Nitzsch, «Scholae in Platonis Phaedrum», *Rheinisches Museum für Philologie*, N.F. XII, 1857, pp. 399-418. Nitzsch dedica la última parte de su artículo a comentar el proverbio que Platón cita, y ofrece los textos (*Rep.*, VIII, 544 d-e; *Apol.*, 34d. Homero, *Odisea*, XIX, 163; *Ilíada*, XXII, 126; Hesíodo, *Teogonía*, 35) donde se hace alusión a estas piedras parlantes. En la *República*-

Los comentarios al *Fedro* no han señalado, en mi opinión, la peculiaridad de este inciso que, en cierto sentido, corta el discurso de Thamus, después de la interrupción de Fedro: «Qué bien se te da, Sócrates, contar historias de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje» (275b).

Con las palabras de Sócrates comienza el comentario al diálogo entre Theuth y Thamus. En ellas, Sócrates expone otro mito sobre el origen de una cierta forma de lenguaje. Se trata también aquí de la verdad y de su comunicación; pero desde la perspectiva de lo narrado en el mito y de sus enseñanzas. Un lenguaje, pues, dentro del lenguaje; una primera interpretación inmediata de la escritura desde lo dicho en ella. Las palabras de Sócrates se refieren a la interrupción de Fedro, a quien reprocha no oír el mito con esa rotundidad que su aceptación requiere; con esa misma aceptación con que los hombres de «entonces» oían las palabras que procedían de las encinas o de las piedras. El origen de la leyenda que Nitzsch[2] analiza cuidadosamente, no permite descubrir las razones por las que los antiguos admitían la verdad de estas palabras, ni parece haber interesado mucho a otros comentaristas.[3]

---

ca se cita el pasaje de la *Odisea* para referirse al origen del poder político que no viene «de alguna encina o de alguna piedra». Nitzsch comenta también otros pasajes de Homero, Esquilo, Sófocles, Eurípides, etc. Otros textos relacionados con la famosa comparación encontramos en la edición de Friedrich Ast, *Platonis Phaedrus, recensuit Hermiae scholiis e Cod. Monac. XI. suisque commentariis illustravit, D. Fridericus Astius, Professor Landishutanus*, Sumtu Eng. Beni. Schwickerti, Lipsiae, MDCCCX, p. 385. También *Platonis Phaedrus, recensuit prolegomenis et commentariis instruxit*, Godofredus Stallbaum... Gothae et Erfordiae, Sumtibus Hennings, MDCCCLVII, pp. 206-207.

2. *Op. cit.*, p. 40 y ss.

3. Cf. Ast, *op. cit.*, p. 385. Stallbaum, *op. cit.*, p. 206. En el comentario posterior de Ast, *Friederici Asti, Annotationes in Platonis Opera*, Tomus Primus, Libraria Weidmannia, Lipsiae, MDCCCXXIX, pp. 594-597, tampoco se alude al problema de estas piedras o encinas parlantes, sino que, efectivamente, se da por hecho la «naturalidad» de su habla. Es muy posible que estas voces de las encinas o las piedras manifestasen una forma de oráculo que hablaba desde la oscuridad de la boca de una gruta oculta tras las encinas. Una primitiva forma de engaño a la «simplicidad» (*euètheia*) de los «antiguos».

Sócrates opone la antigua «simplicidad» que cree la «verdad» de lo que oye a la «sabiduría» de los «jóvenes». Aunque este inciso no se refiere, directamente, al mito sino a la supuesta frivolidad de Fedro que parece ver sólo en el mito la capacidad fabulatoria de Sócrates, hay en él algo que interesa por el desarrollo del comentario socrático.

La «simplicidad» de los antiguos se adecuaba a aquellas palabras que escucharon bajo la sutil presión del poder que las pronunciaba. La encina tras la que se ocultaba, probablemente, la voz del oráculo, otorgaba al lenguaje una forma sagrada e indiscutible. Un lenguaje que no es objeto de diálogo, sino que se profiere para el acatamiento. La verdad es, entonces, causa de sumisión. A esta simplicidad opone, irónicamente, Sócrates esa sabiduría de los jóvenes que no se conforman con oír y aceptar, sino que quieren saber.

En esta historia de oralidad frente a escritura, parece como si, efectivamente, con la alusión a las encinas de Dodona, se defendiese el mito de la «oralidad pura», del lenguaje pronunciado por las piedras o los árboles y que, por ser lenguaje oral, va investido de la autoridad que le presta el carácter sagrado de esa profética oralidad.

La verdad que estas piedras o estas encinas profieren, está muy lejos de esa verdad por la que parecen esforzarse los diálogos platónicos. En algún aspecto, los diálogos reproducían las discusiones de los sofistas, descubridores, a pesar de la posible exageración de sus pretensiones, de una forma de verdad más modesta y democrática que la «aristocrática» verdad de las encinas.

Parece, pues, como si la oralidad hubiera perdido su poder con esa curiosidad de los jóvenes que no aceptan ya la verdad representada por la sumisión a la «pura oralidad», sino que preguntan por quién es el que habla y de dónde viene. Sorprende que este elemental principio hermenéutico, que busca el contexto originario del lenguaje, aparezca

aquí enfrentado a la indiscutible y redonda verdad que sólo exige la simplicidad y la creencia.

En estas palabras de Sócrates sobre la verdad de las encinas de Dodona, se enfrentan dos concepciones del poder, del conocimiento y de la vida. Por un lado, la verdad que es palabra a la que se presta oído por su carácter profético: Una palabra no referida a nada que pueda tener relación con el mundo objetivo del hombre, con el inmediato entorno de su vida, y únicamente sustentada en la actitud del que oye un lenguaje no proferido para provocar otro lenguaje, sino para provocar el silencio y la sumisión. Por otro lado, la palabra pronunciada por aquel cuya identidad se busca y cuyo origen se investiga. No se da aquí la «oralidad pura». La palabra no suena sino como expresión de alguien que la pronuncia, y que es respuesta a sí mismo o al concreto y determinado estímulo de una pregunta ajena.

2. «Quién es y de dónde viene»

Esta búsqueda del origen de toda palabra presenta, ante el lenguaje, el planteamiento de la forma de verdad adecuada a su esencia. La perspectiva de cada hombre es una manera de asimilar el conocimiento del mundo. Fuera de la órbita de la verdad de las encinas, la verdad del lenguaje que hablan los hombres es la verdad de un camino que se bifurca y multiplica en mil mentes, en mil aspectos. Un *lógos* que discurre por los infinitos derroteros de las palabras, y que crece, a través de ellas, en ese discurrir.

La curiosidad de los «jóvenes»[4] por saber «quién» es el

4. En el comienzo del *Timeo* (22b) se habla de los griegos como de un pueblo de «niños»: «Sois jóvenes de alma y no tenéis opinión alguna que venga de viejas tradiciones, ni saber alguno encanecido por el tiempo». Esa curiosidad juvenil por las preguntas suponía un alejamiento de cualquier forma de palabra que por sí misma impusiera ya su aceptación.

que habla y «cuál es su origen» abre la posibilidad de un conocimiento que rompe con la palabra tras la que no existe la vida del sujeto que la utiliza. Es cierto que la lucha por una forma de verdad que supere la vertiente subjetiva, es la lucha por el saber y la ciencia. Pero esta ciencia no está «antes» del hombre ni le infunde un discurso «hecho», ni clarividencia alguna que no sea resultado de su propio método. Y método no es tampoco un conjunto de reglas utilizadas para esa búsqueda del conocimiento. Método es camino, como nos recuerda la etimología de la palabra, y se traza en el abierto diálogo con la naturaleza y con los otros hombres.[5]

La aparente obviedad de este tema que las palabras de Sócrates expresan, alude, sin embargo, a un hecho controvertido a lo largo de la historiografía filosófica. El que a alguien —en este caso Fedro— le importe llegar a saber quién es el que habla, supone el reconocimiento de la «determinación» de todo lenguaje, y de su originaria contextualización.

Es cierto que no puede examinarse con precisión el sentido de semejante pregunta, que conduce al conocimiento del otro. El «quién es», a que Sócrates alude, es también lenguaje. Las posibles respuestas a esa interrogación no pueden originarse de otra forma de saber que no sea la expresión de ese saber. Sin embargo, con este planteamiento de los «jóvenes», se está insistiendo, una vez más, en un principio de oralidad. Cada palabra es pronunciada siempre por alguien que es, en cierto sentido, su sustento y su justificación.[6] A pesar de que el lenguaje preexiste al indi-

5. Por supuesto que las experiencias surgidas de esa «metodología» se acumulan en la memoria individual y colectiva, y sirven para evitar determinados errores que encontramos en el «camino» de nuevos conocimientos. Esta suma de experiencias podría constituir una estructura metodológica en el sentido usual del término.

6. Hay formas de lenguaje que, incluso a pesar de proceder de un cierto mecanismo social o psicológico —una buena parte de nuestro lenguaje usual—,

viduo,[7] es éste quien organiza u orienta el mensaje que, más o menos detalladamente, pretende transmitir. Por consiguiente, la palabra no tiene sustento por sí misma, sino a través del individuo que la pronuncia. Es cierto que la búsqueda o el descubrimiento de la «verdad» es, precisamente, la ruptura de este sistema individual en el que el lenguaje encuentra sentido desde el sujeto que lo utiliza. La intersubjetividad que supone el lenguaje permite que, en el espacio de esa intersubjetividad, se supere el clausurado dominio de la consciencia que sólo se habla a sí misma. Pero esta verdad intersubjetiva, no es una verdad establecida previamente a los sujetos que participan de ella. La verdad es resultado de esfuerzos colectivos y variables, que empiezan preguntando sobre el «quién» y el «dónde» de cada mensaje hablado. El texto platónico dice: «Para ti tal vez hay diferencia según quién sea el que hable y de dónde». Esa verdad que sólo al pronunciarla adquiere su carácter de verdad, o sea de «palabra privilegiada», a la que hay que prestar oído, y que es absolutamente inalterable, se hace presente aquí, en la observación de Sócrates, como una verdad que «difiere», que es múltiple y diversa para quien la escucha y en función del que habla.

Esa «diferencia», independientemente del hecho de que Sócrates la trate irónicamente, descubre, una vez más, el problema que plantearon los sofistas. A la monolítica confianza de los antiguos en esa verdad única y solitaria se opone esta sabiduría de los «nuevos», definida por la diferencia, por la multiplicidad de reflejos en el prisma de cada consciencia («quién es el que habla») y de cada cir-

---

está siempre motivado, en el esquema de ese mecanismo social, por el individuo que hace suyas algunas de esas formas de lenguaje cada vez que las pronuncia.

7. Cf. E. Lledó, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1984, pp. 119-139, donde se interpreta, desde la preexistencia del lenguaje, el mito pitagórico que Platón describe al referirse al conocimiento de la *anámnesis* y a la preexistencia del alma que «ya ha visto todo antes».

cunstancia («de dónde viene»).[8] La «nueva» actitud intelectual se interesa por esta verdad «diferente», que brota de la concreta perspectiva de cada hombre, al que ya no preocupa sólo «si es así o de otra manera». Suponemos que esta «variabilidad» en la estructura de lo dicho —el ser «así» o de «otra manera» (275c 2-3)— es, sin embargo, expresión de lo «mismo». Porque en la antigua creencia «da lo mismo» que algo sea dicho de una manera o de otra. Una vez dicho lo dicho, queda absorbido e identificado en la creencia. La simplicidad de los antiguos sólo atendía a que algo se expresara «así o de otra manera». La aparente diferencia indica que «sea lo que sea» lo dicho, la creencia lo acepta siempre como lo «mismo».[9] No importa, pues, lo que se diga, porque basta que sea dicho para que

8. Con estos planteamientos que, desde la sofística, conmoverán el mundo ideológico de los griegos, se estaban marcando los caminos que iban a llevar hasta la teoría de la verdad aristotélica. Porque, efectivamente, había que buscar otra forma de seguridad que superase el supuesto relativismo; pero esa seguridad tenía, necesariamente, que pasar por él. La verdad «democrática», tenía que atravesar el *dēmos* y surgir de su *diálogo*.

9. Es discutible la traducción que introduce, en este pasaje, la palabra «cosas». «Pues no atiendes únicamente a si las *cosas* son tal como las dice o de otra manera» (275c, 2-3) (L. Gil, Platón, *Fedro*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957). «Denn nicht darauf allein siehst du, ob sich so oder anders die *Sache* verhält» (Fr. Schleiermacher, *Platons Sämtliche Werke*, vol. IV, Rowohlt, Hamburgo, 1958, p. 55). «Ut qui non illud unum spectas, utrum sic an aliter *res* habeat» (G. G. Nitzsch, *op. cit.*, p. 409). No se trata de que haya *algo*, sobre lo que se podría decir una cosa o su contrario. No hay *cosas* sobre las que se diga algo: la «cosa» es el *decir*. Porque si hubiera esas «cosas», la verdad sería ya la adecuación entre lo dicho y *aquello* sobre lo que se dice. Por consiguiente, la verdad tendría un sentido, justificado por la coherencia de una proposición. La verdad que profieren «las encinas o las piedras», sólo descansa en su propio decir. *Lo dicho es la verdad, por ser dicha*: Una verdad *absoluta*, liberada del compromiso de una proposición que ha de justificarse en su adecuación con la *cosa* que dice. La diversidad de ser dicho «así o de otra manera» indica que *da lo mismo* lo que se diga, porque lo que cuenta es el *decir*. Esta «rotundidad» de una forma de lenguaje que es, fundamentalmente, *mito* se opone al ejercicio múltiple de un lenguaje compartido y dialogado como el que constituyen, en general, los ejercicios dialécticos en los que iba a fundarse el paulatino descubrimiento de la democracia.

«sea». La ruptura de este dogma, fruto de una larga lucha, habría de significar un paso decisivo en el desarrollo de lo que constituye la esencia del pensamiento ilustrado y de lo que, de una manera contradictoria, habría de llamarse, después, «racionalidad». Pero esto conduciría a un complejo de problemas que iba a acompañar todo objeto cultural, que cada lector «crítico» experimenta a su manera.

3. El cauce interior

Después de las objeciones de Thamus al invento de las letras y del inciso de las encinas y su verdad, Sócrates va a comentar el mito, añadiendo sus propios argumentos a los del rey egipcio.

> Así pues, el que piensa que ha dejado un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe como algo que será claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, al creer que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura (275c-d).

La aparente firmeza de la letra provoca también una ingenuidad parecida a la que los antiguos tuvieron frente a las encinas o las rocas. La escritura no añade ni claridad ni firmeza a lo que dice.[10] Su lenguaje carece de sustento en el aire de su propio decir. Pero el paralelismo con la firmeza de las palabras proféticas de las encinas se rompe en el momento en que se descubre el silencio de la escritura. Las letras no «hablan», únicamente recogen un eco lejano que sirve de sustento para que la memoria no se pierda. Pero

10. Cf. *Leyes*, X, 891a.

ellas mismas no son memoria. La memoria es vida interior, construcción que brota desde «dentro» y que sólo en esta «intimidad» tiene su sentido. Para leer hay ya que conocer «aquello» que se lee. Las letras serían signos «insignificantes» por su misma insustancialidad. La garantía de su sentido la otorga aquel para quien son recordatorio, y es, por consiguiente, en el lector donde recobran la sustancialidad que en sí mismas no tienen.

Una vez más surge, en otra perspectiva, la oposición «dentro»-«fuera». Toda la vida intelectual es la organización de ese proceso interior en el que se da el conocimiento, y para el que las letras son lo «externo» que jamás llegaría a tener sentido si no «actuasen» sobre una intimidad ya construida.

El *lógos* escrito (*lógos gegramménos*), no es *lógos* si no recibe el tiempo del lector. Recordar por las letras es ya saber lo sabido, saber «aquello sobre lo que versa la escritura» (275d). Además de la dualidad, «aquello»-«letras», que aparece en la interpretación de este pasaje, el término *eidóta*, el que sabe, o ha visto antes lo que la letra le evoca, insiste en el carácter especulativo de una mente que refleja y entiende porque ya vio. Parece, de todas formas, paradójico ese peculiar carácter de unos mensajes que la escritura transmite y que dicen ya lo sabido. Las letras despiertan en el ánimo del lector ese fondo de lo que ya se sabe, y que queda ceñido al espacio que el mensaje de la letra delimita, pero que no agota ni consume. La escritura «dice», pero el lector entiende. Esa inteligencia no sería posible si, desde el lector, no hubiese el problemático pero imprescindible principio de afinidad.

La escritura trata, pues, de algo ajeno a ella. Es signo de otras cosas. Su sentido fue dado por el autor. Es en él donde reside el saber que reposa, reflejamente, en la letra. Y es el lector quien, al otro lado de ese proceso, entiende aquello de lo que la letra hace memoria. El sentido de

la escritura es el resultado de un acto que va de la orilla del autor a la del lector, a través del cauce que traza la escritura. En el fondo de este cauce, parece como si coincidieran autor y lector o, al menos, como si el lector supiese ya, de antemano, aquello que el autor escribió. Es evidente que lo que Platón supone en el lector no es el conocimiento previo de todo lo que va a ser obra del esfuerzo e inteligencia de un autor. Sin embargo, ha de haber un punto de contacto entre la inicial asimetría de esas dos orillas. Y ese elemento de unión —agua que fluye entre las dos laderas— es el lenguaje. En él se constituyen, fundamentalmente, aquellas cosas sobre las que habla la escritura. Entre el autor y el lector, el lenguaje establece esa unión que forja cada «interioridad». El hecho de que el lector tenga que «saber ya» de qué habla la escritura, no quiere decir otra cosa sino que el mundo de significados que lo escrito selecciona está ya en el lector. La «interioridad» se constituye, pues, como lenguaje, y en él, las «otras» palabras de la escritura encuentran un nuevo cauce por el que discurrir. Pero este cauce «interior» está trazado por un largo ejercicio, surgido en respuesta a la vida que ha ido recogiéndose en cada individualidad. Por ello, el lenguaje acoge las imágenes de la escritura en el espejo fluyente de ese discurso interior que levanta lo «real» en la propia consciencia.

Las «cosas» de las que habla la escritura sólo pueden darse en esa «interioridad» del lector; pero el hecho de que éste tenga que saber antes lo que las imágenes gráficas despiertan, implica que la lectura es un momento secundario, en el primario fundamento de cada memoria.

Si las palabras escritas son «recordatorio» (*hypómnesis*), esto quiere decir que los «sucesos» mentales que permiten entender esos signos y sus referencias son siempre previos al tiempo en el que, por el «acto de lectura», incidimos en la alteridad de la letra. Y esos sucesos mentales que com-

ponen la memoria forjan el entramado en el que la escritura actúa. Sin esa memoria interior, que anima el «recordatorio» de la letra, no habría sentido alguno, ni voz alguna que hablase en el hombre. Todo acto de lectura, como todo acto de lenguaje, constituye la posibilidad de que el mundo de la consciencia despierte en cada instante de diferente y, en principio, enriquecedora manera. En eso consiste el carácter previo de la memoria que, sin embargo, no «existe» sino en el instante concreto y temporalmente definido de los sucesivos actos de lectura.

El carácter constitutivo de la memoria hace que ésta sea «olvido de sí misma», hasta que se presenta en la inmediata temporalidad de cada acto de consciencia. La memoria, como olvido de sí misma, emerge, pues, determinando desde su mediata y sumergida temporalidad el tiempo inmediato de cada recuerdo.[11] Es necesario esa banda viva de los presentes que vienen desde el futuro, desde lo «todavía no», para llevar a cabo esa sorprendente operación de invertir la dirección del tiempo. El recuerdo aprovecha el tiempo que viene —el ritmo de la vida que siempre es hacia el futuro— para, desde él, traer el tiempo que se fue y que, por la memoria, queda prendido en esa posibilidad de regreso, otra vez y de otra forma, hacia el presente.

En este proceso, la posibilidad abierta hacia el futuro que caracteriza la esencia de la temporalidad, se transforma en evocación, en rastreo de un tiempo cerrado en la posibilidad de sus realizaciones; pero abierto también en el choque de esa temporalidad perdida. Cada acto de memoria en el que se llena el tiempo presente con algo distinto de la simple posibilidad —una especie de gesto hacia el

11. En castellano hay una expresión que implica esta doble perspectiva temporal: «hacer memoria»: desde el instante de la consciencia, esforzarse por resucitar, en la voz que alcance cada presente, ese fondo silencioso y estable.

futuro— lleva a cabo una forma de inversión en la esencia misma del tiempo.

El vivir de cada presente es alimentado por contenidos que no sólo llegan a través de la representación con que lo pasado carga la inmediata y efímera temporalidad de cada instante, sino que, precisamente, desde el pasado marcado con lo que hemos hecho en él, orientamos nuestras propias elecciones y nutrimos nuestras teorías. El latido del presente suena, pues, con el tono del pasado. Las intuiciones del presente son vacías sin el pasado, y el pasado sin la luz con que lo enciende la temporalidad inmediata del instante es ya puro olvido.

Esta determinación de la vida por lo vivido y que, de una manera muy general pero no por ello menos certera, simboliza la memoria, encuentra en la escritura una inestimable ayuda, a la que no alcanza la crítica que de ella se hace en el mito platónico. Es cierto que no podemos entender la «alteridad» de la letra, sin el previo lenguaje interior que nos alienta y condiciona. No somos una estructura en la que nuestra carne se ha ido constituyendo como cuerpo concreto, como una memoria corporal en cuyos rasgos habla el pasado de una especie y de una familia. Somos, más bien, una memoria teórica, un espacio de contemplación en el que han ido teniendo lugar elecciones y decisiones. Ese espacio «mental» que sólo existe como «representación» y que constituye el fondo de nuestra sustancialidad, o sea de nuestra personalidad, emerge, en distintos planos y bajo distintas facetas, en cada paso que el presente orienta. Pero este imprescindible mensaje que llena cada acto de consciencia y que, en él, nos dice quién somos y qué hacemos acabaría consumiéndose en la monotonía de su propio lenguaje.

La escritura representa la posibilidad de oír otra voz que no sea la propia, o la del otro que, desde el mismo presente, nos habla. La escritura es, pues, la presencia de

otro pasado que no es el propio, un pasado que no sólo puede tener la misma dimensión que el nuestro, sino que, como historia, llega infinitamente más lejos. Y ese pasado histórico, o sea ese pasado sin otra sujeción al presente que las letras que lo «transcriben», es una vez más la ruptura de los límites de nuestro propio tiempo y la ruptura de la monotonía de nuestro propio lenguaje.

No habría escritura que pudiese aglutinar la experiencia de la que es símbolo, sin ese lector que es, en lo más personal de su ser, un lenguaje; pero tampoco habría lector si éste no supiese romper el cerco de su mundo personal con las voces que, a través de las letras, le llegan.

4. EL SILENCIO DE LAS IMÁGENES

Que no saben decirme lo que quiero.

SAN JUAN DE LA CRUZ

Por la oscura región de vuestro olvido.

GARCILASO DE LA VEGA

Y entonces me dirás, luz, lo que pasa.

FRANCISCO DE ALDANA

1. «HABLAR COMO SI PENSARAN»

La comparación que Platón establece entre la escritura y la pintura expresa en su comentario al mito una importante perspectiva:

> Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si se les pregunta algo responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras escritas. Podrías llegar a creer que lo que dicen fueran como pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a

> una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas (275d-e).

La pintura y las esculturas que Platón contemplaría tantas veces y a las que, en este ejemplo, se refiere, expresan, como es sabido, una característica esencial de la cultura griega. Imitan a lo real; reproducen un ideal del hombre que lo aproxima a un canon donde se cumple, en la «apariencia», la armonía perfecta, partiendo de la misma realidad que pretende, desde sus múltiples «variaciones», aproximarse a esa perfección. Pero el ideal del canon no está situado fuera del dominio humano. La escultura griega no intenta expresar, en los momentos de su mayor esplendor, sino al hombre mismo y desde sí mismo.[1] Un sueño, pues, de la razón, que, sometida a sus límites, aún no produce monstruos.

Pero a la pintura y a la escultura les falta la vida. «Se yerguen como si estuvieran vivos.» Son, pues, imitación de la vida, y esa imitación quiere decir que son pura imagen, mero «fenómeno». El texto en el que Platón nos habla de esta apariencia de vida, se abre con un adjetivo —*Deinón*— que expresa ese asombro ante aquello que pretende aproximarse al «ser». Sin embargo, la apariencia de la escritura es muy distinta de la masiva e impresionante presencia de la escultura o incluso de la pintura. Porque aunque, en su comparación, Platón sólo habla de la pintura (*Zographía*)

1. Esta «sublimación» de lo humano «en sí», contrasta con otras culturas y con la ruptura que hacia lo «monstruoso», lo «no-humano», parece encontrarse, como nota dominante, en el arte de otros pueblos.

tal vez por la proximidad, incluso etimológica, a la escritura,[2] es el hecho de la imitación misma lo que llama su atención. Los colores que, en la pintura, manifiestan una determinada realidad, no pueden jamás traspasar esa delicada e insalvable frontera que separa la vida de sus imágenes. En el texto platónico, lo que marca esa estricta delimitación entre la vida y su apariencia, es el lenguaje, y el lenguaje como oralidad. Las representaciones de la vida, en la pintura, carecen de aquello que define la esencia de la realidad humana. No sólo no hablan, sino que, además, no escuchan; no pueden comunicarse, ni dialogar.

La vida no es sólo presencia masiva, espacio ocupado por un cuerpo, realidad situada ante nuestros ojos, sino que es, fundamentalmente, ese aire semántico que articula, en cada momento del tiempo, sonidos significativos a través de los que se abre el mundo y se constituye la consciencia. Esa «voz semántica»[3] une los cuerpos en un ámbito común donde se cobija, con más fuerza aún que en el espacio de la naturaleza, la experiencia de la cultura, y donde habla la capacidad creadora de la especie que transforma el mundo, transformándose, de paso, a sí misma. Esta transformación se expresa, esencialmente, en la posibilidad de construir, por medio del lenguaje y los canales de comunicación por los que discurre, un mundo significativo de múltiples aspectos, en los que vive el individuo con mucha más intensidad y «presencia» que en el dominio «natural» de su propia corporeidad. La instalación en el mundo es, pues, una instalación en el lenguaje.

Pero esta tesis demasiado general, encontrará, en el texto platónico, una importante restricción. Así como la pintura imita a la vida, y su lejanísima imitación se pone

2. La palabra que significa pintura quiere decir etimológicamente algo así como «escribir, fijar lo vivo».

3. Aristóteles, *De Interpretatione*, 16a 19.

de manifiesto en el silencio que, inevitablemente, la circunda, la escritura también es silencio. En el centro del texto en el que se hace esta objeción, aparece el argumento sobre el que Platón funda su rechazo: «Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer que lo que dicen fueran como pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa» (275d, 8-10).

Las proposiciones que componen este texto constituyen un interesante compendio de epistemología. La primera de ellas se refiere a la estructura misma del lenguaje escrito que, también como la pintura, se presenta ante los ojos. Pero su presencia no es imitación de un espacio real que los colores delimitan. La letra no pretende reproducir un espacio real, sino un espacio ideal. La simple imagen gráfica es «imitación» en el sentido más débil y general del término. La palabra escrita es, también, lenguaje.[4] La imagen visual de la escritura es, sobre todo, «habla»; «ver» lo escrito es «oír hablar». La imagen gráfica no tiene otra función que recoger y, en cierto sentido, reconstruir la voz que, en la escritura, se ha hecho signo para los ojos. Leer es contemplar la letra para, mentalmente, transformarla en voz.[5] Pero, de todas formas, la escritura, como la pintura,

4. Cf. Aristóteles, *De Interpretatione*, 16a 3-6. «Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos.»

5. Esta lectura mental tuvo lugar, como es sabido, en un largo proceso de familiarización con lo escrito. En un principio la lectura implicó la pronunciación de lo leído. En la Antigüedad, e incluso en la Edad Media, la letra escrita estuvo asociada a su expresión oral. El lector «articulaba» oralmente lo leído, aunque estuviera solo. Cf., por ejemplo, Albert B. Lord, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1960. Walter J. Ong, *The Presence of the Word*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1967, p. 58, recuerda lo que san Agustín refiere en las *Confesiones* (VI, 3) sobre la sorpresa que le produjo encontrar a san Ambrosio, obispo de Milán, leyendo para sí mismo, sin producir sonido alguno.

es también objeto de visualidad aunque, como imitación de la vida, presenta un aspecto muy distinto de la aparente prestancia de la pintura. Los hombres pintados parecen hombres. «Están erguidos» (275d, 6) como si estuviesen vivos. Su ser es, pues, esa apariencia de realidad a la que, sin embargo, le falta el aliento de la palabra.

Imágenes que no hablan. Presencias sin tiempo, al no poder traspasar ese límite donde la temporalidad se despliega en latidos, hechos a la medida de los sonidos que el aire deja articular.[6] Pero las palabras escritas hacen ver otra forma más sutil de «engaño». Las imágenes gráficas no pretenden reflejar la «vida» de la realidad. La palabra «hombre», así escrita, nada tiene que ver con esa realidad a la que se refiere. El hombre «pintado» sí «tiene que ver», con el hombre real. La palabra escrita, sin embargo, establece su imitación en un dominio distinto del color y la línea que los ojos perciben. La percepción de la letra nos lleva —más allá de lo real— a un espacio ideal cuya esencia consiste precisamente en la abstracción de lo real. Pero en este espacio al que la letra nos conduce, la escritura no es sino medio, puente que sirve para unir nuestro tiempo con el tiempo de nuestra propia memoria, donde reposa el saber que hace real la posibilidad de la letra.

Por su sutil e «irreal» forma de presencia, la escritura tiene que buscar su sentido en su plena identificación como palabra hablada. Leer podría, pues, ser lo mismo que oír. Efectivamente, la imagen gráfica dice lo mismo que la imagen acústica. Pero en la imagen acústica sabemos, o

6. Hay otra temporalidad que, sin duda, acoge también a la pintura que ocupa un espacio real —como lienzo o cuadro—, aunque sea distinto del espacio que imita en sus colores. Pero este «tiempo» real del cuadro está también fuera de lo que el cuadro «representa». Es otra forma de temporalidad que hará envejecer los colores y el lienzo; pero en una sucesión distinta de aquella que la vida precisa para convertirse en palabra, o incluso de aquella misma e inmediata temporalidad con la que la mano del pintor fue haciendo posar los colores en el lienzo.

podemos saber, «quién es el que habla y de dónde viene» (275c). Detrás de esa imagen está la voz del hombre concreto que emite unos determinados sonidos. Medio de expresión, la voz se origina en alguien que es quien «crea» lo expresado. La palabra hablada no se mueve en el tiempo mediato y pasado de la memoria, sino en la inmediata temporalidad que justifica y funda toda forma de expresión. La voz no empieza y termina en sí misma, sino que viene de alguien que, en un espacio y un tiempo concreto, se dirige a alguien.[7]

La escritura parece, efectivamente, que habla. Sus letras componen imágenes visuales, como los sonidos articulan imágenes acústicas. Y esa composición de imágenes significativas, ese dominio de los significantes, es un dominio con «significado», o sea, es palabra que habla. La estructura del texto es, pues, una estructura «lógica». El texto manifiesta un sentido y, por ello, «parece, como si pensara». Esa creatura gráfica que se extiende sobre el papel o el pergamino encuentra su autonomía y su poder en eso que el texto «quiere decir». Parece, pues, «como si pensara» (φρονεῖν).[8]

7. Incluso en la voz de los rapsodos, de los predicadores, o en los medios de comunicación como la radio y la televisión, se procura «homogeneizar» al oyente colectivo en un oyente singular. Sin embargo, estas formas de homogeneización no crean interlocutor alguno, como, originariamente, crea cada palabra hablada que es, en principio, siempre un diálogo. Sobre todo, los modernos medios de comunicación de «masas» distorsionan el principio de realidad del diálogo, no sólo en la anónima homogeneización y, nunca mejor dicho, «masificación» del oyente o del espectador, sino que el mismo hablante, el emisor, es también anónimo, masificado, en una imagen que, al llegar al espectador, finge un espacio y un tiempo que es tan irreal como esas pinturas que se «yerguen como si tuvieran vida», pero que, en la pantalla en la que aparecen, están tan muertas como esas imágenes pintadas y, como ellas, no hablan por mucho que oigamos una voz. Y prueba de que no «hablan», es que si se les pregunta «responden con el más solemne de los silencios».

8. Para el sentido del término φρῆν, véase Bruno Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Vandenhoeck-Ruprecht, Gotinga, 1978, pp. 53-89. Sin embargo, el verbo φρονεῖν, cuyo signi-

De la misma manera que es «impresionante» e «incómodo y molesto»[9] el «solemne» silencio de la pintura ante aquel que pretendiera dialogar con ella; así también lo es la escritura que «habla» y que, sin embargo, es sorda ante cualquier posible pregunta. Un lenguaje, por consiguiente, que altera la esencia de la vida, al «fingir» un sentido del que no puede dar cuenta.

El asombro que muestra la expresión platónica de unos signos que «hablan como si pensaran», se explica, sobre todo, por esa proximidad de *phroneīn* a un campo semántico que tiene que ver con «percibir» y «latir». Paralelamente a la pintura, que parece «viva», se podría creer que el *lógos* de la escritura *habla con sentido*, o sea que puede dar cuenta de lo hablado. No es sólo que la frase construida tenga en sí misma una estructura que *da sentido*, sino que, además, el *lógos* escrito es «imitación» de la voz y, por consiguiente, está próximo, por ello, al latido de la vida que la permite y la sustenta.

No es, por consiguiente, extraño que podamos creer en la vida de la escritura. Las proposiciones que la forman son algo distinto de simples imágenes gráficas. Entre los rasgos de las letras circula el significado que enhebra esos

---

ficado no estudia concretamente Snell, y que encontramos ya en Homero, no tiene en sus primeros textos el significado de pensar, aunque tampoco, exclusivamente vivir, sino «tener los sentidos abiertos», «percibir» (Esquilo, *Coéforas*, 510). Philip N. Lockhart («Phroneo in Homer», *Classical Philology*, 61, 1966), intenta interpretar el verbo como «respirar». Hay textos de la *Ilíada* (14, 195), Eurípides (*Orestes*, 252), Heródoto (9, 54), incluso en Platón (*Fedro*, 266b), en que aparece esa oposición a hablar (λέγειν). En un texto del *Sofista* (248e-249a) φρονεῖν está unido a ζῆν. En este texto encontramos también otro término que, a propósito de la imposibilidad de diálogo con la pintura, vemos en el *Fedro* en forma adverbial σεμνῶς. En el texto del *Sofista* se pregunta si el ser va a carecer de «movimiento de vida, de alma, de inteligencia (φρόνησις) ...» y de si como algo solemne y estático va a estar privado de vida y de capacidad de percibir.

9. Véase la interpretación de Heindorf que recoge Friedrich Ast en sus *Annotationes, op. cit.*, p. 597. W. H. Thompson, *The Phaedrus of Plato*, con notas y comentarios, Whittaker and Co., Londres, 1868, p. 138, ad 275d, traduce el término δεινόν, como «inconvenience».

rasgos en un universo teórico, totalmente distinto de ellos. Pero las letras no son la garantía de ese significado. Las letras lo sostienen y una modificación de sus rasgos, o de su orden, modifica también el sentido. Imágenes gráficas arbitrarias que, sin embargo, forjan, una vez engarzadas, la más férrea necesidad. Tal vez esa necesaria fuerza del significado es la que llama la atención de Platón para intentar descubrir el engaño de una apariencia de voz que no alienta, y de unos significados inertes e inexplicables desde sí mismos, porque sólo existen ya del lado del lector, o sea del lado de la única mismidad que, verdaderamente, puede darles sentido.

La distinción que se establece al comparar la pintura con la escritura se basa, fundamentalmente, en una interpretación de la vida como posibilidad de preguntar y responder. Esos productos que se yerguen «como si vivieran» (275d) tendrían efectivamente vida, si pudieran someterse a aquello que la caracteriza esencialmente: la posibilidad de oír y hablar. Vivir no es sólo presencia inmóvil, imagen o representación de la existencia. Vivir es movimiento, lenguaje, posibilidad de comunicación y diálogo. Las figuras pintadas señalan, precisamente, su carácter subsidiario, su engaño, en su esencial mudez y en su esencial sordera. Parece «como si estuvieran vivas», y esa pura y radical apariencia sumerge a esas imágenes en su insuperable soledad. Imágenes de la vida, incumplen su más jugoso y arriesgado destino: el de la comunicación y el de la palabra.

En esta página platónica se descubre el atisbo de ese carácter trágico de una existencia condenada no sólo a no poder ya hablar, sino imposibilitada de oír, de percibir la vida de los otros que, parados ante las imágenes y confundidos por su apariencia, les hablan y preguntan esperando respuesta.

No hay nada más trágico que una apariencia de vida humana a la que se reclama la imposible palabra. Porque

detrás de las imágenes de los hombres que viven, el encuentro con el otro exige siempre el *lógos* que esa apariencia lleva consigo y que le convierte en sustancia, en ser.

Esa paradójica presencia de estar como siendo lo que no es, ofrece a los ojos de los que contemplan esas imágenes la iniciación de un diálogo, la participación de la palabra. Sólo en este intercambio de experiencias, en las que la vida se transforma en conocimiento, alcanza su más alto nivel la relación con el otro. Relación que jamás podría establecerse si ese otro, como la «figurada» realidad de la pintura, no habla y, además, hace imposible el preguntar. No hay, pues, vida sin diálogo; sin esa instancia que se levanta de la realidad e invoca al otro para existir en la palabra compartida. Por ello es, efectivamente, trágica la pregunta que choca con esa apariencia que es silencio; pero no el silencio de la naturaleza, el silencio de esa presencia que no tiene por qué hablar. El silencio de las imágenes que nos engañan, porque nos invitan a iniciar un diálogo inexpresable, es una forma más de silencio. En el caso de la pintura, la apariencia constituye su único y absoluto ser. Un ser para los ojos y no para el oído. La visión de esas figuras que imitan la vida no ofrece otra posibilidad que la de la contemplación. Un mundo, pues, para ver. Promete palabras; pero sólo es silencio.

Es cierto que la visión puede levantar en nosotros el rumor de la intimidad en la que se van forjando otras imágenes, otras palabras. La presencia de esas imágenes pone en marcha nuestra reflexión, pero el contenido que, como *lógos*, le da sustancia, aunque evocado por las imágenes «vistas», está totalmente en nosotros, en nuestro exclusivo diálogo.

Al lenguaje escrito le ocurre también algo parecido. Está ante nosotros como la pintura; pero su forma de presencia es distinta. Rasgos, líneas sobre un papel; su carácter de imagen no tiene que ver con la vida. No es representación

imitativa de lo real y, sin embargo, en el aplastado fluir de esos rasgos habla, sin voz, una cierta realidad ausente. Aquí radica el misterio de la escritura que «dice» y, sin embargo, no «habla». El lenguaje escrito es incapaz de moverse de la hierática clausura de su grafía. La inmediata propuesta de lo dicho empieza y, según Platón, acaba en ella misma. Pero en ese empezar hay algo más que la simple imitación que la pintura hace de la vida. La escritura lleva a cabo otra más sutil forma de imitación: la del pensamiento. Porque aunque escrito, es el lenguaje, el *lógos*, el que se entrelaza en los signos de las letras y esos signos son, como dirá el texto aristotélico, imitación de los sonidos (*De Interpretatione*, 16a, 3-4).

Los signos escritos no imitan, pues, a la vida. No son apariencia de seres reales, sino de seres ideales. El carácter de idealidad se debe, precisamente, al hecho de que, aunque sin voz, esos signos «dicen» y, por consiguiente, imitan en sus rasgos el sonido de un pensamiento que se expresa a través de ellos.

«Podrías llegar a creer que lo que dicen fueran como pensándolo» (275d). Efectivamente, en el proceso de aprendizaje de la escritura, los rasgos que la constituyen estuvieron siempre relacionados con una voz que traducía el signo al sentido aprendido ya en la historia «oral» de cada individuo. La escritura fue llenando de sentido sus signos al ponerlos en relación con aquella voz que les daba contenido cuando se pronunciaba, o sea cuando se conectaban sus significados con el mundo de la oralidad en donde esos significados habían nacido.

El conocimiento de las letras permitió ya una independencia de ese mismo mundo oral, y esos caracteres comenzaron a discurrir por las líneas que organizaban sus propios trazos y a inventar otros modos de significatividad que, tal vez, no se habían aprendido en el mundo de la oralidad. Las letras apoyadas en la tradición de la lengua, en la

densidad de una semántica establecida en el fondo de la cultura, podían evocar imágenes, ideas, memorias, en el camino de un significado, de una interpretación.

Por eso parece que la escritura «piensa». Los trazos sobre el papel van diciendo el discurso sin voz que esos trazos conservan, que reproducen y despiertan. Su poder consiste en rememorar sentidos, hablar a la mente y, con ello, iniciar el diálogo que conduce, por complicados senderos, a la asimilación de lo dicho, a su inteligencia. Frente al silencio de la pintura, cuyos personajes «están» sin habla, los signos gráficos «son», fundamentalmente, lenguaje. No imitan imágenes de seres vivos, sino sonidos invisibles, transformados, sin embargo, en letras cuya idealidad no tiene que ver con aquello de lo que son testigos y mensaje. Nacidos esos signos de la inicial relación entre el rasgo escrito y la voz semántica, su posibilidad de evocar significados hace que esos trazos sobre los que se sustentan, parezcan como si «pensaran», como si su forma de vida fuera forma de *lógos*, como si su forma de «estar» fuera una forma de «ser». Capaz de evocar en la mente del lector el discurso configurado por esos signos, la presencia de la escritura es una presencia en la que no sólo actúan los sentidos —como en las imágenes pintadas los colores que expresan formas— sino la «inteligencia» que, a través de los sentidos, lee y que, de esta manera, escucha la voz ausente del autor al que, por la estructura misma de la oralidad inicial de todo lenguaje, convierte en interlocutor.

Ese uniforme discurrir de las letras niega, sin embargo, aquello que constituye una orientación esencial del conocimiento: el ir más allá de lo dicho. La aparente fijeza de las letras, su imperturbable silencio frena el curso del saber, su fluencia, e impide, por el carácter «final» de la escritura, seguir desarrollándose desde sí misma. Es evidente que este silencio del escrito y el carácter cerrado, al que Platón se refiere, ante cualquier pregunta que pudiera hacérsele,

es un silencio y una clausura relativa. Efectivamente, la escritura ya no puede responder. El escrito no «habla» más que lo «dicho» en él; pero precisamente ese silencio y la lineal y fija frontera de su mensaje es lo que permite, a través del lector, iniciar el nunca acabado diálogo de la interpretación.

Las letras ya no pueden acoger la pregunta de aquel que «quiera aprender de lo dicho» y «siempre responden una y la misma cosa» (275d), o sea aquello que está escrito. Pero esa monótoma y unívoca respuesta es lo que otorga a la escritura el inconfundible sello de su validez. El repetir siempre desde ella misma lo mismo, es garantía de esa inequivocidad a que el lenguaje escrito tiende. Lo dicho por medio de las letras «queda ya dicho», y la escritura, felizmente, no pude presentar otra ambigüedad sustancial que la que provoque la ambigüedad de su lector. El texto es un texto único que, incluso teniendo en cuenta las posibles *lectiones* que pudiera descubrir la crítica textual, no ofrece más variantes esenciales que aquellas que introduzca quien lo lee.

2. La orfandad de las letras

Esa imposibilidad de salir de sí mismo y, frente a un posible texto «dinámico» como podría hoy presentar la tecnología, no avanzar por encima de su singular propuesta, es lo que da vida a ese texto aparentemente concluido. El tiempo final del texto se transforma así en el tiempo infinito del lector. El carácter definitivo de la escritura lo es precisamente porque surgida, paso a paso, en el fluido discurso del tiempo de su autor, pierde ya su engarce temporal desde el momento en el que sale de esos actos creadores, que han acabado depositándola en la materialidad inerte del papel.

Por ello la escritura sólo dice siempre una y la misma cosa, tal como el texto platónico afirma. Significar una cosa y siempre es, por otra parte, la virtud de esa letra que, privada de su creador, encuentra en sí misma su independencia y su sustento. El adverbio «siempre» con que Platón determina esa identidad atemporal de la escritura está, sin embargo, mostrando otro sendero de la historia. Al otro lado de las sucesivas consciencias que enhebran el diálogo vivo de cada tiempo concreto —la temporalidad inmediata— donde alienta y late pero también se gasta y pierde el tiempo de la vida, aparece el otro tiempo, la otra forma de temporalidad que la escritura inventa.

Significar siempre «uno y lo mismo» es, pues, admitir que en el fluido de la temporalidad donde nada permanece y donde la mismidad se transforma incesante e instantáneamente en alteridad, corre paralelo otro sendero donde las palabras esperan —fuera del curso de la vida que las articula y al articularlas las pierde— el otro tiempo en el que el lector vuelve a sumergirlas en el río vivo de la interpretación. Decir siempre «uno y lo mismo» (275d) es, pues, abrir, desde el tiempo ya inerte de lo escrito, la posibilidad de todas esas consciencias —tiempo al fin y al cabo— que variarán en el personal espejo de su reflexión la originaria mismidad, la originaria univocidad. Esa peculiaridad de ser «uno y lo mismo» constituye, en el fondo, la pequeña victoria contra el irremediable olvido que cronometra la fluidez del tiempo inmediato, donde cada consciencia sorbe y elimina su efímera parcela de existencia. En el tiempo concreto de los hombres que se construye y se destruye en su mero discurrir, el lenguaje escrito es la invención del tiempo histórico, o sea de aquel tiempo que sobrepasaba el latido monocorde de cada individualidad.

Precisamente ese riesgo, al que Platón alude, de atarse a un vehículo distinto del que inicial y originariamente brota, permite que las palabras rueden ya por un tiempo

futuro en el que, hasta cierto punto, adquieren una forma de inmortalidad. El aliento de ese tiempo, en el que la oralidad respira, es siempre mucho más corto y más efímero que el tiempo de la historia que espera. Platón fue, sin duda, consciente de esa posibilidad de pervivencia en otras generaciones que reverdecieran, de nuevo, sobre los viejos árboles de las palabras, como en otro sentido cantaba el texto homérico (*Ilíada*, VI, 145-149); sin embargo, destacó sólo el aspecto negativo de esa posibilidad de resistirse al olvido.

El *lógos* que, en la escritura, circula libremente en otro tiempo distinto de aquel en el que fue pronunciado, está sometido al peligro de su equívoca recepción. Por ello, el lenguaje escrito tiene que someterse al inseguro cauce de la historia en cuyas orillas se encuentran «los que le prestan atención» o aquellos «a los que nada importa» (275e). El *lógos* no es capaz de distinguir esta diferencia porque nadie es ya responsable y administrador suyo, ni nadie, en consecuencia, puede defenderlo. Parece, pues, como si Platón, en un anticipo de la teoría de la recepción, pretendiese liberar a la tradición literaria de lo que precisamente le da vida: la nunca consumida posibilidad de interpretación.

El añorar que el texto respondiese a las preguntas del lector, y desdeñar a la escritura «porque siempre dice uno y lo mismo» era, por otra parte, reclamar de las letras del texto la posibilidad de que, al responder a las preguntas de un lector, ofreciesen también la uniformidad de una única interpretación. Paradójicamente, el rechazo a esa uniformidad y silencio de los significantes, podía entenderse también como el deseo de una respuesta que, ofrecida ya por los únicos significados posibles de esos hieráticos significantes, impidiese la arbitrariedad de tantas interpretaciones como podrían surgir en la larga, futura historia de su recepción.

Esa imposibilidad de defenderse a sí mismo, además de

mostrarnos el contexto real de la sofística y la retórica en el que la oralidad se mantenía, estaba reclamando la necesidad de alguien que a su vez interpretase, de acuerdo con alguna forma de autoritario canon, la ya clausurada semántica del discurso escrito. Sobre la libre y viva recepción de la escritura, velaba un padre que defendía al *lógos* de posibles tergiversaciones y que, además, podía fijar también su «única y misma» lectura.

El texto platónico surge, sin embargo, del contexto en el que el *lógos* podía ser discutido y refutado. La transmisión oral de los poemas homéricos se enriquece con otra forma de oralidad en la que no hay ya el contenido fijo, hasta cierto punto, que los rapsodos cantaban. Es una oralidad más viva e inestable aún que los hexámetros del Epos. Una oralidad de la vida, del ágora, de las asambleas en donde el lenguaje ya no es aceptado con la unción con que fueron escuchados los poemas. En la sociedad democrática de Atenas, habían surgido otros nuevos usos del lenguaje que servían para pensar y dialogar con las palabras, para descubrir sentidos nuevos, para juzgar y condenar, para justificar y seducir. Un lenguaje, pues, desnudo en una sociedad que lo arropaba según las necesidades de la vida colectiva. En la práctica forense, en las discusiones de los sofistas, en la *paideía* de la que los primeros diálogos platónicos nos aleccionan, el lenguaje era defendido o atacado; pero siempre estaba bajo la tutela de aquel que lo «decía». Un lenguaje surgido en la vida, tenía siempre que sostenerse en las exigencias de esa vida que lo hacía existir en la boca de su efímero pero realísimo administrador que, al pronunciarlo, se pronunciaba en él. Con razón o sin ella, cada palabra podía responder así de su sentido, y crecer con él en el diálogo con todos aquellos capaces de pedir cuenta de esa aparente clausura del *lógos*. Un *lógos* en el que se anticipa y adquiere contenido la teoría de la recepción: «Las palabras ruedan por doquier, igual entre

los que les prestan atención, como entre aquellos a los que no les importa en absoluto» (275e).

Ese ámbito histórico en el que todo *lógos* aparecía acompañado de su promotor debió de ser, tal vez, el que origina y explica ese pasaje. Pero, además, la exigencia de un «padre» que interpreta y, al par, controla la indefensa y libre recepción de la escritura, deja entrever no sólo la presencia de un censor que marcase un único sentido a las palabras. El texto platónico habla del discurso que es maltratado y mal entendido. El reclamar un padre que lo proteja es defender, al mismo tiempo, la responsabilidad ante lo dicho y la búsqueda de su verdad. El padre que defiende el lenguaje es, por consiguiente, la brillante metáfora que alude a la trascendencia de una escritura en la que siempre yace una cierta responsabilidad histórica. Las palabras pierden así su soledad, su orfandad para sustentarse en la compañía de aquellos significados que las orientan, justifican y abren hacia el diálogo futuro.

La necesidad de ese padre intérprete, que protege a la escritura de aquellos que la maltratan, tiene que ver también con esa posibilidad de un *lógos* cobijado en el ámbito de su creador, en el espacio histórico del que se nutre; pero sobre todo, en el hecho de un saber que nunca, en principio, es inmotivado. En este sentido, la expresión aparentemente trivial, en un texto tan brillante, se convierte en la clave para interpretarlo: «si alguien pregunta queriendo aprender de lo dicho» (275d). El que pueda surgir ese preguntar obedece a la exigencia de diálogo que el *lógos* necesariamente comporta. La propuesta que el *lógos* ofrece no es tanto una propuesta acabada, sino una propuesta inicial. Como el diálogo vivo entre los hombres, el diálogo con la escritura expresa la necesidad de pensar más allá, de entender más allá, de saber más allá de la presencia o la propuesta. La pregunta nace, pues, de ese «querer aprender». Para ello es esencial interrogar a ese lenguaje. El

hecho de que el preguntar sea la exigencia imprescindible a la presencia de la escritura, significa que todo lenguaje está ahí para ser interrogado, para ser sometido y probado en el tiempo real de la vida de cada lector. Querer aprender de lo dicho es, por consiguiente, la actitud que procura entender el lenguaje como principio de conocimiento y no como su clausura.

Instalados en una terminología trivializada y asentada ya en los usos de la cultura, podemos pasar por alto una expresión tan aparentemente insignificante como la que nos indica, como hemos visto, que la escritura está ahí para ser preguntada y aprender. Sin embargo, expresiones como esta habían nacido de un determinado ambiente intelectual y constituían una indudable novedad. Preguntar, pues, por querer seguir sabiendo más. En el texto platónico se formula este deseo que se levanta ante el reto del *lógos*. Se afirma, además, que para que la pregunta sea posible es preciso, en primer lugar, esa voluntad de saber que articula la estructura esencial de la vida humana. La aparente trivialidad de esta propuesta platónica pone al descubierto que esa voluntad de conocimiento podría desaparecer en épocas en que las respuestas no son fruto de preguntas, sino que el mundo del saber —de ciertos dominios del saber— se nos da como informaciones no pedidas, como lenguaje que no responde a previos requerimientos del sujeto, a una necesidad o una curiosidad por conocer. Estructurada desde otras voluntades, la información habla a preguntas que no son nuestras, o incluso no responde a pregunta alguna, a necesidad o voluntad alguna. El saber no arranca ya de ese interrogar fecundado en la presencia del lenguaje. En un universo saturado de noticias, la voluntad de saber se estraga entre ellas. Tal vez por eso, la tradición escrita, abierta siempre a nuestra capacidad de recepción, constituye la esperanza más firme para no quedar hundido entre informaciones o imágenes, sin padre que responda por ellas con el amor con que la relación paternal se engendra.

El mundo de la «información» es radicalmente huérfano. Sus «engendradores» no están unidos a él por el amor que ama a sus obras más que a sí mismo (cf. Aristóteles, *EN*, 1167b, 30 y ss.) Hijos bastardos de la manipulación del poder, son «hijos de la ira» también, hijos del odio, de la discordia y de la enemistad.

El padre de las palabras las protege y las ama, para que no pierdan nunca la posibilidad de abrir interrogaciones en la mente de aquellos ante los que se encuentran. Esa necesidad de ayuda alude a la soledad de una escritura que reclama la presencia de su «padre» —su historia, su mundo cultural, su contexto social—, para que la pregunta que a ella se dirige sea la que inquiere por un saber de la que es testimonio y en el que se reasumen experiencias nunca concluidas. Por eso la objeción de Platón no es adecuada, a pesar de su agudeza. La escritura no dice siempre lo mismo, porque el lenguaje, al ser incorporado a otra consciencia, se refleja en perspectivas diferentes y se renueva en la reflexión de aquel con quien habla. Pero, al mismo tiempo, en cuanto escrito acabado e incapaz de decir como letra otra cosa que lo que dice, permite, paradójicamente, la siempre renovada tensión de futuras interpretaciones.

Probablemente es esta la primera vez que, en la literatura griega, aparece, en el contexto en el que Platón lo presenta, el concepto de «padre de las letras». Esta forma de paternidad es, por supuesto, distinta de aquella que encontramos al comienzo del mito, cuando Thamus reprocha a Theuth que por ser el padre de sus inventos, entre ellos las letras, por amor a ellas es ciego para percibir su sentido y utilidad (275a). La paternidad a la que se hace referencia ahora (275e) no es la del autor, sino la del intérprete.

La protección paternal que el texto reclama implica la defensa de un lenguaje malparado ya por la manipulación y la trivialización. La injusticia a la que también se alude

en relación con la escritura consiste, sobre todo, en la incapacidad de preguntar a ese lenguaje por su origen y su ascendencia. Esa pregunta, que enriquece lo dicho, es la pregunta que persigue la génesis —el padre, pues— de esas palabras, la vida real de la escritura. Esto conduce ya a la práctica hermenéutica, a la teoría de la interpretación. Con la ayuda de un padre que pueda socorrer a la indefensa escritura, Platón atisba no sólo el concepto genético que presta sentido y contenido al lenguaje, sino una nueva forma de filiación por la que todo escrito vive para ser asumido y entendido en el amplio y múltiple horizonte de la historia. Afirmar esta necesidad de intérprete es, sobre todo, vincular el tiempo de la creación de un lenguaje, al tiempo de una sucesiva historia en la que ese lenguaje goza, en el lector que le pregunta y con el que dialoga, el privilegio de revivir continuamente y de engendrar otras palabras.[10]

3. Escribir en el alma

Hay, pues, que mirar a ese otro discurso «hermano legítimo de este, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuerte se desarrolla» (276a). Este discurso paralelo al inicial lenguaje del texto, parece referirse al discurrir de la escritura por la siempre renovada historia de su recepción. El lenguaje ante el que el lector se encuentra, engendra, a su vez, ese hermano legítimo en el que se desarrolla y por cuya génesis se interroga. La legitimidad de ese discurso paralelo requiere también conocer el proceso de su gestación.

10. La forma con la que Platón expresa esa indefensión de la escritura presenta, gramaticalmente, una estructura semejante a aquella con la que había determinado poco antes el sentido de lo «interior» (*éndothen*) (275a).

El *lógos* que siempre que se le pregunta responde con las mismas palabras puede, sin embargo, producir ese otro discurso con el que está «fraternalmente unido». Esa fraternidad implica una forma de familiaridad que vincula al autor y al lector-intérprete. Un discurso paralelo, pues, que no es el simple reflejo, en otra mente, de las palabras de «monolítica semántica». El discurso que como hermano verdadero corre junto al primero, se produce desde presupuestos que lo crean y justifican, y eso es, precisamente, lo que le presta su mayor poder (275e).

Merece la pena señalar este hecho que Platón menciona. La inicial soledad y monotonía del texto se salva en esa historia de su múltiple recepción, de la que es expresión y metáfora ese hermano legítimo. Sin embargo, habría que determinar la estructura de esa génesis, los fundamentos de esa legitimidad que, precisamente, hace más fuerte a ese segundo discurso. La respuesta de Platón no descubre —difícilmente podría hacerlo— lo que, apuntado en el texto, plantea ese proceso que se desarrolla en la mente de cada lector-intérprete.

Su explicación no podría hacerse hoy de una manera, digamos, científica. Entre otras razones porque la legitimidad de todo discurso que entiende o interpreta un texto, tiene que ver con diversas claves relacionadas con el individuo concreto, con su desarrollo social, cultural, ideológico, que diversifican y, hasta cierto punto, realizan la posibilidad de la escritura. Debido a esta variada recepción y a los diversos componentes que la determinan, no todo texto habla a todos de la misma manera, ni siquiera a «aquellos que prestan oído» (275e). Pero esto conduce a un importante problema. La lectura del texto se convierte en pretexto. La legitimidad de la interpretación no es, pues, fruto de un canon que fijase las condiciones bajo las que se da tal interpretación y pudiese ponderar y establecer su valor. Tal vez, la única determinación es el hecho del carácter

fluyente y relativo de ese discurso paralelo que acompaña al originario silencio de la escritura. Su fluencia y relatividad viene condicionada por las variaciones de la personalidad de cada lector que se imprime en el *lógos*, fijado por la escritura y con el que, de diversa manera, se encuentra.

Platón simplifica la respuesta a ese problema. El *lógos* a que se refiere es aquel «que se escribe con saber (*epistēmē*) en el alma del que aprende, y que es capaz de defenderse a sí mismo, sabiendo con quienes hablar y ante quienes callarse» (276a). Hay otra forma, pues, de escritura que es la escritura interior; la que produce el universo especulativo donde se forja la vida intelectual. Una escritura cuyos caracteres no son los que las inmóviles letras nos presentan, sino caracteres que realmente discurren, se modifican y conectan en el pensamiento. A esta posibilidad de verdadero discurso es a lo que Platón se refiere cuando sostiene que esa forma de escritura existe por el hecho de que se imprime con «saber» en el alma. Si se da, efectivamente, la escritura con «saber» (*epistēmē*), el fluir del *lógos* se hace «dialéctico», o sea, justifica y sustenta sus propias afirmaciones. Esa transformación tiene que ver con el dinamismo interior que mueve la maquinaria del pensamiento iniciándolo con aquello que, a través de las letras, nos viene de «fuera». Platón utiliza, metafóricamente, esa «escritura en el alma», cuyas letras van apareciendo a medida que la *epistēmē* las busca, selecciona y compone. Escribir en el alma es la transposición al espacio teórico, a la interioridad, de ese espacio real, objetivo, sensible donde la escritura aparece. La originaria inmovilidad de la letra se opone a esa movilidad de la mente que analiza y elabora lo que la escritura le presenta y lo convierte en algo que, por la manera como ha sido aprendido, puede transmitirse como la vida. Esa transmisión y creación lleva consigo no sólo el dinamismo de un saber que, al romper el molde de las letras, puede renovarse con el diálogo interior fruto del conocimien-

to y base de la comunicación intelectual, sino que además establece una conexión con el tiempo, con el movimiento que, en su dialéctico suceder, produce ideas que escapan al curso de los latidos y a la temporalidad inmediata que las sostiene. La escritura en el alma del que aprende metaforiza el proceso de una pedagogía esencial donde el saber adquiere su sustancia. Escribir en el alma es hacer discurrir el pensamiento por esa palabra interior que lo alimenta. El que aprende utiliza el lenguaje en el espejo interior en el que se constituye el pensamiento. Ese espejo se pule en el rastro de una temporalidad que, con el contenido de la memoria, va configurándose y encadenándose de una forma distinta a aquella que marca la uniforme sucesión.

La metáfora platónica trasplanta la escritura a una materia más inestable y viva que aquella real en la que las letras aparecen. La escritura en el alma no tiene la objetividad de la otra escritura que viene de fuera «en caracteres ajenos». Invisible para los ojos, esa otra forma de escribir y la sustancia en la que se plasma apuntan al mundo de lo especulativo, donde tradicional y metafóricamente se ha situado el pensamiento.

Una escritura, pues, en un espejo que, sin embargo, no necesita los caracteres exteriores con los que se distinguen las palabras, sino que va configurándose en una nueva forma del tiempo: mirada que se lee a sí misma, que es letra y lector; pero que, al leerse, establece las normas que la hacen existir o la aniquilan. Es verdad que la vagorosa e inobjetivable introspección que forja nuestra consciencia apenas permite entrever este proceso. Es difícil describir esa mirada interior, mirada sin «objeto», y ante la que fluye el lenguaje que se va constituyendo en el curso mismo en el que esa consciencia, ojo y luz, lo enfoca y atisba. Lo «interior» a que Platón se refiere no queda, efectivamente, reflejado en esas metáforas de la escritura en el alma que es capaz de «saberse» al elegir sus interlocutores;

pero se aproximan, en algún aspecto, al misterioso mecanismo de la intimidad.[11]

La pregunta de Fedro hace que esa «escritura en el alma» se defina con más precisión: «¿Te refieres a ese discurso vivo y animado que tiene el que sabe y del que el escrito podría justamente decirse que es el reflejo?» (*eídōlon*) (276a). Es la vida y el aliento a través de lo que el tiempo fluye, lo que permite establecer los elementos que dan sentido y razón al discurso. Ese *lógos* «vivo» y «animado» señala la separación entre la realidad y su simple imagen escrita (*eídōlon*). El saber del que «sabe» no es sólo un mero reflejo inerte, incapaz de dar cuenta de aquello que refleja, aunque cada vez que el tiempo del lector se sitúa ante la coagulada temporalidad de la escritura, ésta no pueda sino decir simplemente lo mismo. Su silencio empieza a poblarse, únicamente, al poder revivir en la mente de aquel que, sobre ella, construye y hace latir el discurso paralelo de la interpretación.

11. Un importante trabajo sobre cuestiones relacionadas con estos problemas es el de Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989[4], 365 pp.

5. LOS JARDINES DE ADONIS

¿No te riyeras de la Primavera,
si nos negase con inútil pompa
los frutos, por gozar siempre las flores?

GABRIEL BOCÁNGEL

Que si un día es el siglo de las flores,
una noche es la edad de las estrellas.

PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA

No sazona la fruta en un momento
aquella inteligencia que mensura
la duración de todo a su talento.

ANDRÉS FERNÁNDEZ DE ANDRADA

1. FRUCTIFICAR EN LA MENTE

En el comentario de Sócrates al mito de la escritura, el tema de los «jardines de Adonis» aporta una perspectiva nueva en la crítica al sentido y al poder de las letras. En el desarrollo de la argumentación parece romperse el diálogo entre Fedro y Sócrates. Fedro ha adivinado que el hombre que «sabe», no es aquel que percibe, que acepta lo que llega de fuera, sino quien da vida y movimiento a lo que «cae» en él. Pensar es, pues, hacer germinar lo que

está en el alma. Las palabras escritas sólo «crecen» en aquel que las incorpora en su propio tiempo, que traza con esas palabras nuevos senderos, que engarza nuevas ideas, que las siembra en otros. Esta es la razón por la que ese otro discurso, más caudaloso que aquel de las letras, se califica de «vivo» y «animado». Tal vez este discurso que alienta en el alma conduce a ese inesperado simbolismo de los «jardines de Adonis».[1] Porque su vida y su ánimo es, precisamente, la vida de aquello que se mueve, la vida del tiempo y, por tanto, de ese proceso en la frontera de lo permanente y lo efímero. El sentido general del simbolismo de este ejemplo platónico tiene que ver con un proceso de maduración. Ese discurso vivo y animado, en el que las letras se «trasplantan» desde el papel, adquiere significación si, efectivamente, las palabras se convierten en semilla.

Parece como si en la historia de la educación, en la comunicación pedagógica, apareciese el motivo central de la enseñanza y aprendizaje. Nada puede recibirse como algo acabado, preparado por alguien que nos lo entrega en el momento final de su elaboración. Conocer es recibir. Pero recibir indicios, inicios, impulsos que han de desarrollarse en el tiempo en el que el alma los cobija y nutre. Es cierto que la semilla desarrolla lo que lleva dentro, y que está «programada» para ser aquello y sólo aquello de lo que es semilla. No hay sorpresa, pues, en el resultado final de ese proceso.

Pero tal vez el simbolismo de la semilla adquiere en el lenguaje una mayor fuerza y un horizonte más amplio.

1. Este rito funerario fue establecido por Afrodita en honor de Adonis. En vasijas con tierra se plantaban semillas que, regadas con agua caliente, florecían en pocos días y, en pocos días también, se marchitaban. Su historia ha sido últimamente expuesta en el libro de Gerhard J. Baudy, *Adonisgarten, Studien zur antiken Samensymbolik*, Anton Hain, Meisenheim, 1986. Baudy estudia los aspectos económicos y el sentido de ese culto a la semilla y los motivos de los rituales de iniciación en la vida y en el conocimiento. Cf. también Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, París, 1972.

Porque ¿qué quiere decir que una palabra, una frase, un texto, un libro fructifica en el alma? En primer lugar que necesita tiempo para ser. La instantaneidad de la información, del momento en que algo es captado, sólo refleja el acto concreto de la siembra. «Percibir» un lenguaje es iniciar la toma de consciencia; establecer el punto que, en el curso del tiempo, se abre al río de los latidos para, en uno de ellos, recibir las palabras. Esa toma de consciencia, ese inicial notar indica el hecho de que las palabras han caído en nuestra mente y han «agarrado» en ella. Pero esa primera «intelección», que indudablemente se precisa para todo el proceso intelectual, no basta. Entender en un primer momento determinadas palabras o frases presenta distintos niveles. El primero y elemental implica el cumplimiento del originario sentido de la comunicación: dar señales sobre el mundo de las cosas en el inmediato entorno del hombre; informar de sucesos, hechos presentes en el presente mismo del oyente. La percepción de esas informaciones no sirve en principio más que para esa «señalización abstracta» de nuestro mundo perceptible. La información se agota, en principio, en el hecho mismo de esa percepción, y no puede tener otra significación más allá de esa absorción en el presente.

Pero hay otros niveles de intelección que sí podrían relacionarse con la metáfora a la que el texto del *Fedro* se refiere. Metáfora que es sólo aproximación a un complicado y apasionante problema y que viene expresada en esa «siembra verbal». Es cierto que con ese tipo de simbolización o metaforización no se llega «científicamente» a alcanzar los contenidos reales del proceso intelectual. Aunque habría, tal vez, que recordar que la mayoría de los términos que configuran ese universo mental son términos metafóricos también: «reflexión», «especulativo», «teórico», «formal», etc., que, en la tradición, han ido adquiriendo contenido precisamente por la peculiar y esponjosa estructura de su carácter metafórico. El lenguaje tiene que

ir reflejando, en un marco muy amplio, aquellos fenómenos que empieza a percibir en sus formas de conexión con el mundo y los hombres. El nacimiento del vocabulario intelectual, como pone de manifiesto la ciencia y la filosofía griega, estuvo condicionado por esa mirada que utiliza el lenguaje presente para captar, con él, otros fenómenos que todavía no habían sido «vistos» ni descritos en la lengua de la mente, en la «teoría».

De estos niveles destacaré, sobre todo, aquel que tiene que ver con la metáfora de la siembra y con la lenta maduración de la semilla. Si las palabras han de madurar en el alma y fructificar en ella, es necesario que lo que esas palabras son capaces de comunicar no se consuma ni se agote en la comunicación misma. Detrás de toda indicación significativa de términos o proposiciones, en dirección a un inmediato y determinado universo referencial, queda siempre en el lenguaje otra perspectiva que, sobre todo en la escritura, nos lleva hacia otra forma de experiencia teórica. La enseñanza que el lenguaje transmite no es sólo la exactitud de su referencia sino el peso de su sentido, de su semántica. Aquí el lenguaje insinúa, manifiesta, alude, narra, recuerda, amonesta, requiere, compara, valora, embellece, y en estos y en otros múltiples matices de su capacidad expresiva llega al oyente y al lector la experiencia pasada, que inventa nuevas experiencias sobre la base de las antiguas.

La posibilidad de incrementar el dominio de la mente es lo que presta al lenguaje ese otro nivel de comunicación. Al llegar más allá o más intensamente que la simple referencia a lo inmediato presente, el lenguaje espera en el «alma» otra suerte de comunicación. Extendida por el tiempo de la reflexión, la voz del texto necesita articular sus contenidos con aquel dominio que le presenta la personalidad de su receptor. La metáfora de la asimilación de mensajes que llegan a través de la escritura o, incluso, de las

palabras que no se refieren inmediatamente al mundo de las cosas o de los sucesos presentes, precisa tiempo para esa incorporación, para esa asimilación. Y el hecho de esta necesidad es ya el momento en el que la semilla inicia el proceso de su evolución.

Pero la palabra como semilla, debido a la ambigüedad que por su propia historia se asienta en ella, permite ir cultivando una inesperada siembra. Las palabras de un lenguaje y la sintaxis que las organiza y las transmite, recobran en el mundo interior de la mente resonancias que no están en ellas originariamente, que han ido adquiriendo en la vida de una lengua filtrada por los múltiples sentidos de la sociedad en la que vive. Esas palabras, además, caen en una tierra que es la propia capacidad germinativa de cada lector y que, en el curso de esa siembra, acoge, alimenta y, al fin, transforma en sí mismo las oscuras simientes.

Es evidente que las palabras de un escrito hablan con su uniforme presencia, con su univocidad, al lector. Pero cada palabra es un mundo en sí, una cerrada semilla, que se organiza en función de la tierra, del mundo contextual que la cerca. La «palabra-semilla» no sólo trae el mensaje de su única semántica, cuyo sentido está ya fijado en él. El tiempo del lenguaje que en la mente se desarrolla, no es el tiempo que espera la final aparición del programado e invariable fruto. El tiempo del lenguaje es el tiempo vivo de la historia, el tiempo de la biografía de aquel que se presta al cultivo de ese lenguaje. Pero el tiempo de la mente está supeditado, a su vez, al *lógos* con el que nos hablamos a nosotros mismos: un campo vivo, abonado por los frutos semimaduros de nuestros deseos, por los resecos frutos de la memoria aún no recuperada, por los podridos frutos de nuestras frustraciones. Una tensión, pues, de semillas interiores que ofrecen el inquieto campo de la siembra a esas extrañas semillas que, desde el escrito, nos llegan.

El lenguaje actúa, por consiguiente, en un campo donde inevitablemente se interfiere la objetividad de aquello que, con la escritura, nos habla, y la voz del lenguaje que somos y que penetra también en el campo del lenguaje que se aproxima. La metáfora de la siembra es, pues, una metáfora compleja en la que dos campos y dos sembradores se disputan, en el territorio relativamente neutral de los significados, la producción de sentidos y, sobre todo, la constitución de mensajes.

Por supuesto que este tipo de interferencias tiene lugar, sobre todo, en el lenguaje filosófico o literario. En aquel lenguaje, por consiguiente, en donde la esencial libertad de su semántica no tiene otra responsabilidad, aparte de la que imprime la mente de su creador, que la coherencia fundamental que le vincula al universo total de la lengua y de la que cada obra singular, cada escritura, en distintos sentidos, se despega.

El problema, sin embargo, de ese desarrollo del lenguaje que viene de fuera en la intimidad de cada receptor, no se resuelve fácilmente si pretende plantearse en un dominio menos metafórico. Tal vez, incluso sea lo más conveniente, en la creación filosófica o literaria, establecer sus coordenadas en unos trazos relativamente vagorosos o, al menos, no demasiado precisos.[2] Esta búsqueda de analogías en el proceso del pensamiento, a que la metáfora impulsa, puede abrir perspectivas importantes en el conocimiento de este mundo de la creación en la escritura. El que un lenguaje pueda desarrollarse y transformarse supone, en el ámbito de su lector y receptor, la continua interferencia de lo interior y lo exterior, de la mente que percibe y la escritura. Pero precisamente en ese contacto es donde se presen-

2. Por supuesto, me estoy refiriendo a un momento de la reflexión filosófica que no se opone, en absoluto, a todo el importante proceso analítico, y microhermenéutico, imprescindibles también para la fecundidad y proliferación de las simientes.

ta ese nebuloso mundo de la consciencia, el «fantasma en la máquina».

2. INTERLUDIO SOBRE LOS *IDOLA*

Abiertos al lenguaje que nos llega, la posibilidad de «aprender» es la condición esencial para la forma de comunicación en la que estamos instalados. Pensar sobre un lenguaje es poder acompañarlo en un inmediato tiempo futuro. Ese acompañamiento significa la continuidad de una reflexión sobre las palabras y el engarce paulatino con el otro lenguaje que, desde nosotros mismos, permite la coincidencia y relación con el lenguaje ofrecido. Nuestro engarce con el «otro» lenguaje se forja en el deseo de renovar, en las palabras que vienen de la escritura, el diálogo interior con el que vivimos nuestra existencia.

Desde los años de aprendizaje de una lengua que acaba constituyéndonos —el aprendizaje de la lengua social, de la lengua de la cultura que, fundamentalmente, hacemos en instituciones como la escuela, la Universidad, etc.—, hemos llegado a construir, en el espejo de ese lenguaje del que somos parte y que hemos aprendido, una esquina propia. Habitada por la experiencia de nuestro exclusivo y singular tiempo, de nuestras elecciones, de nuestra biografía, esa parte se convierte en sujeto constituyente, en estructura determinadora que ciñe e interpreta el lenguaje del mundo y, por supuesto, el *lógos* de la escritura.

En esa «intimidad» confluye, con el nuestro, todo otro lenguaje. Es cierto que nuestra disponibilidad y capacidad para asimilarlo depende de ciertos factores que no son solamente lingüísticos. Una buena parte de lo que somos no lo forja únicamente el lenguaje en cuanto esquema «teórico» donde vemos especulativamente el mundo, sino también ese conglomerado que expresa nuestra manera de sen-

tir el mundo y que, con un término muy general, llamaríamos «afectos». El mismo Platón, en el *Protágoras* (352b), habla de este complejo mundo de la intimidad en el que el saber, en su caso la *epistēmē*, no domina en las decisiones e interpretaciones de los hombres:

> Aclárame, Protágoras, un punto de tu pensamiento, ¿cuál es tu posición en eso del saber y la ciencia? ¿Te parece que es eso que la mayoría de la gente cree, o tienes otra opinión? Porque la mayoría opina sobre la ciencia que no es algo seguro, ni dominante, ni fundamental; ni piensan sobre ella que sea algo así, sino más bien que, aunque a veces hay saber en el hombre, no le constituye este saber, no manda en él este saber, sino otra cosa. A veces impera la pasión (*thymós*), a veces el placer, a ratos el dolor, en algún caso el amor, muchas veces el miedo. En una palabra, que piensan de la ciencia como de un esclavo traído de acá para allá por todos.

Si por *epistēmē* entendemos esa forma de «intimidad» que abre la inteligencia e interpretación del mundo, vemos que esa apertura está ocupada también por otros observadores que los ojos especulativos, transparentes, del saber. Por eso el concepto de *Vorverständnis*, que sin duda tiene que ver con las condiciones de este mundo interior, no es sólo resultado de un *vor-verstehen* —de un previo entender— si *verstehen* se refiere sólo a un comprender «racional», a una inteligencia que reflexiona, que corrige, orienta y modifica, en esa reflexión, los datos y percepciones que maneja. La *Vorverständnis* se constituye, además, con esos elementos que circundan y enmarcan la pretendida nitidez del reflejo.

En la *Retórica* (I,10, 1369a, 5-7), Aristóteles menciona también siete «causantes» que actúan en las decisiones de los hombres:

> Las cosas que se hacen por uno mismo y de las que uno mismo es causante, unas son por costumbre (*éthos*), otras por apetito (*órexis*) bien por apetito racional (*logistikē*) bien por un apetito irracional (*álogos*). La voluntad (*boúlēsis*) es un apetito de bien (porque nadie quiere sino lo que cree que es bueno). Apetitos irracionales (*álogoi*) son la cólera (*orgē*) y la concupiscencia (*epithymía*), de manera que todo cuanto se hace es necesario que se haga por siete causas: azar, naturaleza, violencia, hábito, reflexión, pasión, afecto y concupiscencia.

El desarrollo de la palabra-semilla en la mente del lector, o como quiere Platón en la mente del discípulo,[3] constituye un problema esencial en la capacidad comunicativa del lenguaje y en la influencia que puede ejercer sobre su receptor. Una influencia que está sometida, como vimos, a unos complicados niveles de interacción. El dinamismo del conocimiento que originaría una larga variación sobre esos temas platónicos y aristotélicos, una de cuyas simbolizaciones más características serían los *idola* de Bacon, muestra, entre otras cosas, la aventura que, en buena parte, constituye el pensamiento. Aventura en el sentido de que, con independencia, tal vez, del saber científico en el que las reglas que lo determinan poseen un alto grado de objetividad más allá, al parecer, de la propia mente que las piense, todo otro lenguaje en donde entran ya elementos menos «objetivos», se formula llevando como interlocutores algunos de esos componentes anteriormente citados. Ello no

3. En el inicio del mito, cuando Thamus objeta a Theuth sobre el valor de las letras dice: «Apariencia de sabiduría y no sabiduría auténtica es lo que proporcionas a los discípulos (*mathētaîs*)» (275a). Sorprende en este contexto el término «discípulos» que, inesperadamente, se introduce en el mito. Como una especie de lapsus en el que dominase el inconsciente platónico y su pretensión pedagógica. Porque en el «interior» del mito no se ha hablado de discípulos. Lo que Theuth pide a Thamus es que permita que las letras se enseñen a todos los egipcios para que, efectivamente, la memoria y la sabiduría no sean sólo palabras sino que se encarnen en los hombres que las viven.

hace sino constatar, entre otros problemas a los que ahora no voy a aludir, el carácter histórico de la «neutral» y «teórica» estructura de la inteligencia, y al mismo tiempo deja ver el hilo que sostiene lo que, de manera muy general, se denomina racionalidad.

Esa diversa constitución de la «intimidad» indica que el dinamismo del conocimiento tiene su origen en un dominio de la mente, de la *psychē*, que se ha ido constituyendo en ella y que da norte a su orientación por la existencia. Una vez más nos encontramos con el problema de la *paideía* como posibilidad de colaborar en la formación de esa «sustancia» de la mente y de la persona, con la que se da sentido y realidad a la vida.

3. La plenitud de la siembra

Cabría ahora preguntarse cómo actúa la palabra en la mente del lector para que tenga un cierto sentido la metáfora de la semilla. Tal vez la primera característica de esa siembra es la que aparece en el simbolismo de los «jardines de Adonis». El argumento fundamental de esas líneas es el tiempo:

> Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, ¿las llevaría en serio a plantar en verano, a un jardín de Adonis, y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta si es que lo hacía? ¿No sembraría, más bien, aquellas que le interesen en el lugar adecuado, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, y no se pondría contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró? (276b)

La semilla es, pues, un ser intermedio que necesita de la génesis, a la que el tiempo la somete, para alcanzar la

«realidad» que ese ser intermedio encierra. Puede que esa peculiar estructura ontológica de la semilla sea el mejor ejemplo de la temporalidad que constituye la esencia de la naturaleza. El presente de la semilla no es sino la muestra de un ser cuya aparente clausura es promesa de desarrollo y, por consiguiente, apertura a algo que todavía no es. Pero el ser en el futuro que la semilla promete, viene de un pasado que la ciñe y condiciona. Presente, en determinados momentos del río del tiempo, la semilla es indicio de ese pasado que ha determinado su desarrollo.

Una diferencia importante entre la semilla y la palabra capaz de germinar también, es la sustancia del tiempo en el que ambas fructifican. La espera de la semilla es sólo la paciente espera de un fruto conocido. Pero la palabra crece en un campo nutrido por otros abonos que el de las sustancias terrestres. El abono de la *psyché* es, precisamente, la historia y ésta imprime en el tiempo humano radicales diferencias. El tiempo del hombre no consiste sólo en alargarse hacia la realidad de un futuro previsto, sino en la posibilidad de modificar, en cada instante, las condiciones de un presente en el que se engendra un futuro, hasta cierto punto, imprevisto o imprevisible. Porque aunque, obviamente, el tiempo pasado y, sobre todo, el lenguaje desde el que venimos, imprime su sello en la configuración de cada presente, de cada personalidad y de cada consciencia, se pueden dibujar y moldear rasgos en ese particular sello. Y esto permite que la palabra, como discurso interior, pueda sugerir, proyectar y pronunciarse en un espacio de posibilidad, no condicionado previamente. Su carácter de semilla indica no sólo que en sí misma la palabra es, sobre todo, principio de evolución, sino también que esa evolución depende de la mente en la que germina y fructifica. Por eso todo lenguaje es siempre inacabado. Las palabras pronunciadas, los textos escritos, gozan de una germinal existencia, de una cierta indecisión y neutralidad,

camino de la realización que la mente del oyente o del lector les presta.

El proceso de entender una información que llega con el lenguaje escrito necesita, pues, más tiempo que el efímero instante en que tal información se produce. La necesidad de este alargamiento de los instantes en que se desgrana la fluida realidad de la existencia, deja entrever que el aspecto esencial de la vida humana no es aquel en el que vive el cuerpo la presencia del sucesivo e inalterable chorro de temporalidad, que nos consume y en el que nos consumimos. Aunque el pensamiento está sujeto también a esa fluencia, siempre tenemos la posibilidad de pararla, de hacerla más lenta con el material que presta la memoria, fundamento de esa «recuperación» temporal. El que la información no se agote completamente en los instantes en los que es percibida, permite una vuelta hacia el pasado, o sea un enriquecimiento de cada presente con esa posibilidad de no depender ya, únicamente, de la instantánea experiencia en la que se desgranan los «ahoras».

La memoria surgida, pues, como receptáculo en el que el tiempo se demora, abre así la puerta del futuro. Y esta apertura es, precisamente, el comienzo de una cierta forma de determinación. Aunque nunca tan condicionada como la semilla que sólo produce su fruto, la palabra y la memoria que engendra tienen también un cierto núcleo fijo, una coherencia interior que obliga a que nuestros actos del presente que recuerda no se constituyan sobre la presión de la inmediata y premiosa temporalidad, de la que somos fuente y origen.

Sin embargo, el verdadero interés de este planteamiento en el que se recoge el propio pasado desde la reflexión que, con el lenguaje interior, alcanza hasta el presente, consiste en analizar el contenido, la movilidad y la posibilidad que cada memoria individual encierra. Porque la constitución de la memoria es, en cierto sentido, la realización de un

compromiso con el tiempo, histórico ya, en el que la vida se especifica y modula. El primer grado de esa historicidad es el lenguaje en el que el individuo nace. Aprendido en la sucesión de experiencias que van, temporalmente, enriqueciendo y ampliando la existencia humana, el lenguaje no es ya mera y neutral temporalidad; no es información instantánea de instantáneos hechos, sino que viene del subsuelo de la sociedad que forma y transmite, abstraída y sintetizada, su experiencia y visión del mundo.

Esta memoria la han constituido los hombres y la han «administrado» determinadas instituciones que, a su vez, han hablado desde ese lenguaje, y en ese hablar han condicionado y mediatizado los contenidos de sucesivas y futuras memorias. Pero precisamente, por el carácter abierto de la temporalidad, expresado en ese problemático pero no por ello menos fundamental concepto de libertad, todos los condicionamientos que el lenguaje lleve a la mente humana no son sino estímulos para la práctica, o sea para la realización de esa libertad. Es cierto que la posibilidad de pensar y, en consecuencia, de elegir, está obstruida por el sesgo que, desde instituciones o medios de comunicación, se nos ofrece el mundo. Pero ese sesgo jamás puede convertirse en necesidad.

El hecho de la libertad expresada en el pensamiento supone una forma nueva de «recibir» el tiempo. En primer lugar, porque pensar implica ya no sólo vivir la experiencia que, a través de los sentidos, se asimila al cuerpo, sino, sobre todo, elaborar desde el tiempo presente esa percepción, con la materia del pasado. Pero, además, ese pensamiento que permite remover el pasado y tomar consciencia de él, en el espacio de la mente que el tiempo hace posible, crea, con su dinamismo, el terreno adecuado para que la semilla del lenguaje agarre y fructifique.

La manifestación de esa simbiosis de la palabra en el pensamiento hace aceptable, hasta cierto punto, la metáfo-

ra de la semilla y las estaciones de su desarrollo. Porque, efectivamente, para que la palabra pueda ser utilizada y entendida por un sujeto, tiene que darse una forma de unión, de interacción entre ellos. La forma de unión, sin embargo, sólo es posible si se da, además, una comunidad, una coherencia que permita crear el terreno donde tiene lugar la fusión de los elementos que integran los actos comunicativos. Ese espacio común es, evidentemente, el lenguaje. No tanto el lenguaje que viene de «fuera», sino, sobre todo, ese lenguaje que cada sujeto es en sí, esa palabra que el hombre lleva siempre consigo para ser hombre y en la que se expresa y que le expresa.

La interferencia de los dos niveles del lenguaje, el de la consciencia y el de las letras, crea el peculiar tiempo de la comprensión que no es otra cosa que la posibilidad de fecundarse y asimilarse. Por ello, en el simbolismo de los «jardines de Adonis», no puede precipitarse el tiempo de la naturaleza creando una siembra artificial por el mero hecho, en el caso del lenguaje escrito, de ser percibido en el breve momento de su lectura y en el también breve momento de tomar consciencia de su inmediato contenido. Un «jardín de Adonis» en el lenguaje sería, pues, la escritura, porque sometida al principio de su inmediato impacto en la mente, y protegida por el supuesto poder de la objetividad que otorga la realidad de las letras, podría dar la impresión de que no se necesita para su inteligencia sino esa primera y superficial semántica que permite percibirla.

El silencio de la escritura necesita alimentarse del rumor de esas voces que empiezan a levantarse en la lectura; pero que requieren constituirse como diálogo interior, o sea como pensamiento. Por ello la forma de diálogo con que Platón escribió su filosofía constituye el cauce en el que hacer fluir el tiempo adecuado para el adecuado reventar y granar de las semillas.

El diálogo presenta una estructura en la que aparece

una cierta semejanza con el germinar o abrir de las simientes. Todo diálogo se pone en marcha por el movimiento que arranca, en el discurso, la pregunta. En el momento en que, en la superficie de lo oído o lo leído, se eleva la famosa fórmula socrática «qué es», la palabra comienza a abrirse, a moverse y germinar como se abre, para ser *otra*, la clausurada, inerte y monótoma redondez de la semilla. El «qué es» iniciador de diálogo manifiesta, entre otras cosas, que aquello que, como experiencia de lenguaje, llega a cada forma de consciencia, pide ser movido y desplazado continuamente de su original lugar, de su usual tipología para, en su discurrir en el tiempo, producir el variado fruto de sus significaciones. La pregunta es ruptura de la palabra, de esa otra palabra que se abre a ella y que, al ser acogida en el terreno de donde la pregunta ha surgido, encuentra la posibilidad de injertarse y nutrirse en él. Y ese progresar en el ritmo de un tiempo compartido en preguntas y respuestas, madurado en el insistente peso con que la palabra que interroga cae sobre la palabra interrogada, suministra al lenguaje su imprescindible estructura de discurso, o sea de río de presencias significantes que únicamente alcanzan su significado en ese discurrir, que es, en el fondo, metáfora también de la vida y, en ella, del pensamiento.

Que el pensar sea discurso quiere decir que tanto las respuestas como las iniciales preguntas están conectadas por la misma fuente que produce la honda homogeneidad sobre la que la inteligencia fluye. La pregunta, pues, no entrecorta el originario fluir, sino que se introduce en él recuperando, sin embargo, por esa intercambiabilidad que la palabra del sujeto y la palabra de la escritura comporta, el patrimonio del sentido que en el otro lenguaje se oculta. El río del discurso es también válido, como metáfora, para expresar ese momento en el que, por la intelección, se incorpora al verdadero movimiento del tiempo de la mente

ese, en parte, fingido movimiento de la escritura, que se alarga sobre la materia, sobre el papel que la sostiene. Desde el momento en que la escritura es preguntada, el cauce de las letras se sumerge en el cauce interior de esa mente que la piensa y que, en consecuencia, la sitúa en el tiempo que la hace fructificar.

Como las plantas de los «jardines de Adonis», el otro lenguaje de las palabras que caen en la mente, se sometería a ese efímero imperio, si no fuese incorporado al tiempo del diálogo que arranca, al cauce cerrado de la escritura, la exuberancia de los significados. Y ello necesita tiempo; el tiempo adecuado que permite la continuada elaboración de esas preguntas que, por el hecho de hacerse, liberan ya al lenguaje, a la escritura de esa inmediatez con la que, sin crítica, se posarían por inercia en la mente.

6. «TEXTOS VIVOS»

Arte que ignora más quien más entiende.

JUAN DE TASSIS, CONDE DE VILLAMEDIANA

Que de muy sin ventura siempre ha sido
llegar al bien, y vello ya, y tocallo,
y para más dolor, luego perdello.

FRANCISCO DE MEDRANO

Y si por aguas de memoria ajena
no le soy parecido,
le soy por aguas de mi propio olvido.

PEDRO SOTO DE ROJAS

1. EL ESPACIO DEL *LÓGOS*

Esta liberación que surge de ese tiempo en el que el pensamiento hace discurrir la palabra, y con el que se produce el saber (*epistēmē*), no tiene únicamente un carácter gnoseológico. «¿El que posee el conocimiento de las cosas justas, bellas y buenas diremos que tiene menos inteligencia (*noūs*) que el labrador con respecto a sus propias simientes?» (276c). La *epistēmē*, el conocimiento, el saber, la ciencia que procede de esa continuada reflexión en el

lenguaje y que le permite desarrollarse y crecer, es un conocimiento de lo justo, de lo bello y de lo bueno. Desde el momento en que aparecen estos tres conceptos, el espacio del saber adquiere nuevas dimensiones. Como un horizonte ante el que todo se desplaza encontramos, una vez más, en el pensamiento platónico, la frontera que delimita y da sentido a ese pensamiento.

El viejo ideal del *kalós* y *agathós* se encuentra enriquecido con la *díkē*, la justicia que proyecta a un dominio colectivo y solidario el originario esbozo de ética individual. El conocimiento está, por ello, sustentado en esas tres palabras que facilitan y sustancian la transmisión del saber. Como si la ciencia tuviese que sostenerse en principios que van más allá del conocer mismo, estos conceptos forjan el entramado de aspiraciones y tendencias en el sujeto, y contrarrestan ese complejo de irracionalidad que también constituye al hombre o, al menos, acompaña a muchas de sus decisiones.

En la subjetividad ha de actuar, pues, el germen de esos conceptos. Su desarrollo compensa esa estructura antropológica en la que, fruto de la lucha por la vida, el hombre ha llegado a convertirse en un conglomerado de pasiones, logros, frustraciones, deseos. El conocimiento y el saber son parte esencial de ese conglomerado; pero sólo parte.

El horizonte de idealidad que continuamente surge en la obra platónica es, sin duda, la primera y más clara tematización de aquellos esquemas teóricos a los que el conocimiento tiene que acogerse. Pero el que aparezcan, precisamente, en este contexto le presta un nuevo sentido. Parece como si estos discursos, que no son capaces de defenderse a sí mismos desde el silencio de la escritura, fueran expresión de un conocimiento exclusivamente teórico aunque, en muchos casos, tuvieran como objeto el tratar del bien o la justicia.

La referencia a esa indefensión de las palabras escritas, podría interpretarse como la debilidad de un lenguaje que

no puede pasar a la praxis, a la vida, si no hay quien lo transmita, quien lo apoye, quien lo comente, quien transforme lo pensado en un decir, en un dialogar. Esas palabras escritas al no poder desdoblarse en palabras que se explican a sí mismas (276c), no alcanzan el nivel de la vida que consiste, precisamente, en ese desdoblamiento que la consciencia manifiesta. La palabra escrita se aplasta en el inmediato nivel de sus significantes que sólo significan para el lector, y sólo en él viven. Ellos mismos no pueden construir desde sí mismos, y hacer presente, también, el discurso paralelo que establece el sentido y la proyección de esos significantes.

La dualidad que caracteriza la esencia de la vida humana —«ser» y «ser consciente de ese ser»— implica, por consiguiente, un elemento práctico que transforma todo conocer en conocer desde algo y para algo. Es verdad que el supuesto conocimiento teórico tiene, en sí mismo, un peso suficiente como para hablar desde el escueto nivel de sus significantes e insinuar, desde ellos, todo el proceso teórico que recoge el lector o el intérprete. Pero desde el momento en que los signos de la escritura pasan a la mente de aquel que, en un determinado tiempo, se pone ante ellos, entran en el dominio de la vida, de la teoría viva del conocimiento forjado en el tiempo que alienta a cada sujeto; en el tiempo de la praxis. Y esta praxis no sólo revoca ya la inicial indefensión de la escritura, sino que, al surgir de la propia vida de cada sujeto, muestra que este vivo proceso de conocimiento entra en contacto con el espacio social del sujeto que conoce y, en consecuencia, se enhebra en la historia que está al otro lado, por así decirlo, de la mente que piensa.

La praxis de este proceso no consiste, necesariamente, en una proyección hacia la realidad «objetiva», ni se explicita sólo en las cosas. La praxis tiene también, como es sabido, su dominio en el movimiento interior de la mente que no sólo maneja conceptos arrancados exclusivamente

de la teoría, sino de ese conglomerado que rezuma en la *psyché* y que proviene, como se ha dicho, de otros cauces que los especulativos.

Incluso los mismos conceptos teóricos que funcionan en la mente del sujeto están ya en un nivel radicalmente diferente de aquel en que se encuentran las palabras de la escritura. A esta tajante diferencia es a la que se refiere Platón al destacar el carácter inerte y muerto de la letra. Desde el momento en que las palabras se conciben en la mente, están situadas ya en el tiempo de la vida, en el tiempo del presente y la posibilidad, en el tiempo de la germinación. En este nivel de la temporalidad siempre hay que hacer algo con esas simientes, aunque sea moverlas en el discurso interior, o comunicarlas o discutirlas con otro. Y esto es ya una forma de praxis en la que el discurso no sólo encuentra, o al menos busca, su contexto sino también su justificación y su orientación.

Precisamente para esa justificación y orientación, ese horizonte ético constituye una necesidad. Se trata de hacer reflejar en él todos los productos humanos. El imperio que ciñe esos términos de «bello», «justo» y «bueno» ha sido creado en función de determinadas acciones de los hombres, y la historia, la literatura, la filosofía han hablado de ese ideal estimulador y acogedor hacia el que «lo mejor» se proyecta. En el discurso platónico parece como si, de pronto, surgiese el argumento que va a dar al mito de la escritura sus coordenadas más claras. Más allá del discurso escrito, ha aparecido otra forma de discurso, un discurso vivo, encarnado precisamente en alguien que, con su ser, lo anima. Ese discurso vivo surge de aquel que sabe (*toū eidótos lógos*). La viveza y ánimo del discurso lo presta, pues, el ser de quien lo posee.[1]

1. No puedo por menos de recordar en este contexto a aquellos profesores de la Institución Libre de Enseñanza rechazados por las autoridades académicas debido a la «peligrosidad» que les otorgaba el ser «textos vivos».

Pero ese hombre que sabe tiene, en el texto platónico, una importante tarea. Frente a la siembra de efímeras semillas, el que «sabe» ha de cultivar un jardín distinto, consagrado a otra divinidad que la de Adonis. Ese jardín procura otro tiempo más lento para la germinación. Ese tiempo que sosiega la precipitación de las fugaces semillas de Adonis, no proviene sólo de los conocimientos que el *sabio* posee, sino que esos conocimientos tienen como último horizonte de referencia la justicia, la belleza y la bondad. Ese horizonte moral se alienta e ilumina en la praxis que recorre la obra platónica, y en la necesidad de justificación que sólo es capaz de encontrarse en las razones últimas sobre las que toda obra particular se sustenta. Razones como decorados inmóviles e inalterables de todo el proceso de la vida. Sin esa proyección hacia esa «finalidad sin fin» de la justicia, la belleza o la bondad, nada verdadero puede mantenerse sin claudicar ante lo efímero.[2]

El argumento con el que Platón descalifica a la escritura reconoce, indirectamente, que todo saber es saber que alienta en la mente concreta e histórica de cada sujeto, y que ese aliento es el que condiciona los significados de la escritura. La letra sólo existe, pues, para el «espíritu», para el soplo, al fin, del lector. En este sentido, como ha visto Gadamer,

> el lenguaje es en verdad una palabra, cuya virtualidad nos abre la infinitud del seguir hablando y del hablar con otro y la libertad del decirse y del dejarse decir. Lenguaje no es esa elaborada convencionalidad, ni el lastre de esquematizaciones previas con que somos inundados, sino esa fuerza creativa y generativa, capaz de hacer fluir todo eso.[3]

2. Un texto de la *República* (VI, 487a) destaca, entre otros, esa afinidad con la verdad y la justicia que encontramos en el *Fedro*, texto en el que, por cierto, se dice también que el filósofo ha de ser memorioso (*mnḗmōn*) (cf. 486d).

3. Hans G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, II, Mohr, Tubinga, 1986, p. 206.

Pero ese soplo del lector, esa fuerza creativa y generativa tendría los contados días de los jardines de Adonis, si sólo se sustentase en ese imprescindible aunque limitado tiempo que cada lector le da al incorporarlo al suyo. En este sentido, no bastaría ya el lenguaje como medio intersubjetivo que enlaza, homogeiniza y posibilita la comunicación entre los hombres. Dentro de ese *lógos* emerge el horizonte donde se refleja el paisaje moral que el lenguaje configura y, sobre todo, la vida colectiva de los hombres. Sin belleza, justicia y bondad, o sea sin el fondo que armoniza y conjuga las acciones individuales, toda existencia es una semilla perdida en la tierra de Adonis. Ese fondo se dinamiza con la *alētheia* a través de la que se comunica y hace posible. Verdad que, en la peculiar gnoseología de este pasaje (276c), adquiere un original aspecto metodológico.

2. Hacia un horizonte moral

Por esa plasticidad y disponibilidad del lenguaje en el dominio interior donde surge y se articula, puede pensarse que debe haber algunos principios que sirvan de orientación y cobijo a la simple sintaxis de los conceptos. En este complejo universo dinámico que constituyen los diálogos platónicos, el lenguaje está regido por el orden interno que permite a las palabras presentar ante el que las maneja, no tanto el reto de saber de qué hablan, sino el de su funcionamiento como tales palabras, el de su intelección. Porque saber de qué habla el lenguaje, o la escritura que lo fija, es una función primaria que reside ya en esa precomprensión íntima que pone aquel que está instalado en un idioma. Pero entender, en primera instancia, de qué habla un lenguaje, no es llegar al fundamento de su intelección. En el sistema «externo» del discurso que puede hacerse patente a

primera vista, fluye un complicado mundo de sentidos que sólo se manifiestan si se les pregunta y si, sobre la aparente univocidad de sus significantes, intentamos descubrir la polifonía que se concentra en esa univocidad. A esto puede muy bien referirse ese «enseñar adecuadamente la verdad» (276c) a que todo lenguaje aspira. Esa enseñanza de la verdad consiste, una vez más, en la estructura dialéctica que señala también el pasaje platónico. Un *lógos* que sembrado «con el cálamo y escrito en agua es incapaz de ayudarse a sí mismo y de enseñar adecuadamente la verdad».[4]

El *lógos* así sembrado no es capaz de evitar su total orfandad. No hay, aquí, juego dialéctico en el que el lenguaje se convierta en objeto de sí mismo al «permitir» el otro lenguaje que pregunta por él y le hace fluir. Las palabras de la escritura, como en la vasija de Adonis las semillas, se consumen sin poder desdoblarse en ese otro *lógos* desplegado en el tiempo del preguntar y responder.

Ese otro *lógos* que pregunta por sí mismo es el que constituye el esquema teórico en el que se presenta la *alētheia*, la verdad. Pero el *lógos* de la escritura no puede desdoblarse para crear ese discurso paralelo de los significados a que antes se hizo referencia. El *lógos* de la escritura parece «como sin pensara» (275d), pero la superficie de sus significantes, la apertura que, como lenguaje, lleva consigo, no deja entrever sino el primer nivel en el que las palabras son efectivamente, semillas, propuestas de génesis, inicio de desarrollo, comienzo de diálogo; pero únicamente comienzo. Las palabras de la escritura dicen «algo»; pero ese decir queda a medias expresado si no se recobra

4. La estructura de la frase griega es, aquí, parecida a aquella en la que el contenido de la «mismidad» se descubría como una duplicidad de perspectivas en las que el *autoús* era el fondo de una memoria sobre la que se proyectaba la visión de la otra perspectiva de la mismidad (275a).

en el imposible contexto de sí mismo. Un contexto al que le fuera dado, en cierto sentido, contrastar y verificar lo dicho. Pero ese imposible contexto en el que el *lógos* escrito llegase a duplicarse en el diálogo hacia sus propios significados, se encuentra, como pensamiento, en la mente del lector. Me refiero, claro está, a ese contexto vivo, a esos «actos de lectura», donde las preguntas van trazando un nuevo recorrido por el que hacer fluir el cauce monótono de lo escrito, camino de nuevos sentidos, o sea de aquellos que se van consiguiendo en el recorrido del diálogo.

Aquí radica el contenido de esa «verdad adecuada» que todo pensamiento, todo diálogo pretende. Entender un lenguaje es dar explicación de lo que dice y, por consiguiente, ejercitar, en el tiempo de la *psychē*, ese movimiento en el que el *lógos* que se despliega va, incesantemente, buscando los engarces que hacen coherente ese despliegue.

Pero el buscar sentidos que realizan las múltiples posibilidades de las preguntas, configura otra forma de significatividad que no se agota sólo en la respuesta que el lenguaje preguntado ofrece. Toda pregunta está motivada no sólo por el reto de una escritura que no nos habla sino cuando nosotros le hablamos, sino también por ese fondo de cada uno de los sujetos del que tales preguntas se levantan. El hecho de iniciar el diálogo con la escritura, que es siempre un diálogo con nosotros mismos desde la nueva experiencia de lo otro con lo que nos encontramos, va arrastrando lentamente todo el horizonte de significatividad que colorea y determina nuestro yo. Las preguntas que sabemos hacer a la escritura son las preguntas que, iniciadas desde el texto, responden más bien a los planteamientos de una mente cuya historia y constitución ha recogido esas experiencias en las que se ha forjado. En cierto sentido las preguntas del texto son preguntas en las que la propia consciencia se pregunta a sí misma, con el renovado lenguaje de lo otro, de la otra escritura.

Este preguntar que, de acuerdo con el texto, da vida al diálogo con él, tiene inevitablemente ese contenido ético que expone Platón en estos pasajes. Lo bello, lo justo y lo bueno son espacios en los que habita, más o menos conscientemente, el origen de todos nuestros actos. La biografía personal y, en consecuencia, el particular núcleo ético consolidado en la propia persona y determinado por el espacio colectivo que alimenta la vida del sujeto, no es algo teórico que la reflexión de la inteligencia ilumina y que constituye un neutral punto de partida para elecciones y decisiones. Toda la estructura de la mente está ceñida por ese «aire moral» en el que, con mayor o menor fuerza, alienta la justicia, la belleza, y el bien. Estos y otros conceptos son resultado de la maduración de esas semillas que llegan a la *psyché*, a lo largo de la siembra de la vida.

La idea de la experiencia humana como siembra continuada que el lenguaje oral o escrito hace en el alma, deja ver un rasgo característico de la existencia. La vida, pues, como una maduración, un progreso en el que actúa en sus momentos esenciales la propia consciencia, las propias determinaciones; pero en las que no puede jamás evitarse la ajena siembra de ajenas semillas.

En el texto platónico parece entreverse distintas clases de semillas y distintas clases de receptores, de almas en las que se siembran. El filósofo que «sabe cómo es la verdad» (278c) sería el administrador de estas cosechas en las que el conocimiento, unido a ese horizonte moral al que se hace referencia, llega a producir los frutos adecuados. Pero la existencia no discurre en ese selecto esquema al que aspira la filosofía. La existencia humana está sometida a una incesante siembra en la que se dan toda clase de semillas. Semillas efímeras que no pueden agarrar en el alma, porque son vacías o estériles; pero que en el tiempo de la siembra son capaces de engañar con la promesa de un imposible germinar. La mente se convierte así en el cobijo

de una sucesiva serie de «jardines de Adonis», cuya única característica común es su efímera realidad. La sucesión de este acoso de siembras sin sustancia produce, a la larga, la aniquilación de ese campo destinado y preparado para el ritmo de las estaciones, para todo aquello que podría germinar y durar.

El problema que se plantea entonces es cómo conseguir que la vida humana se nutra sólo de semillas que dan fruto, que abonan, con esos frutos, el campo de la mente que, sometiéndose al pausado fluir del tiempo de la naturaleza, levanta sobre él el territorio de la cultura.

Los términos de este problema, son términos absolutamente utópicos si se derrama la mirada sobre cada presente de la historia, y se descubre la infinita serie de contradicciones, de engaños, de violencias, de fanatismos que sueltan por el espacio histórico, los vilanos de sus miserables simientes.

Desde la perspectiva filosófica ya es importante, sin embargo, el descubrimiento de ese territorio moral ante el que todo saber ha de desplazarse. En el orden de las ideas no se ha deteriorado el viejo sueño al que Kant se refería al comienzo de la *Antropología*:

> Los hombres, por lo general, cuanto más civilizados más comediantes. Aceptan la apariencia de afecto, respeto hacia los otros, decencia, desinterés, sin engañar a nadie por ello; porque todos y cada uno estarían de acuerdo en la cordial intención de tan buenos propósitos y en que es, además, muy positivo que tales cosas pasen en el mundo. Pues por el hecho de que los hombres representen tal papel, esas virtudes que han cultivado de manera aparente y ficticia acabarán despertándose poco a poco y se transformarán en convicciones.[5]

5. I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, ed. de W. Weischedel, VI, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, W.B.G., Darmstadt, 1966, pp. 442-443.

El paisaje moral que se extiende por el campo de la naturaleza donde las semillas se esparcen, indica que la realidad es, efectivamente, proceso; pero que este proceder utiliza otra forma de movimiento que aquel que imprime el ritmo uniforme de las estaciones. El paisaje moral es ya el paisaje de la cultura. Ese paisaje o ese espacio en el que se determina la vida aparece, como se ha indicado, caracterizado por tres términos al que, en el mismo pasaje, se añadirá también *alētheia* (276c). Las cuatro palabras, «justo», «bello», «bueno» y «verdadero», inician en este texto, y por supuesto en otros pasajes de los diálogos platónicos, una larga andadura que pasará por la historia entera de la filosofía. Descubrir aquí esos términos, tan frecuentemente trivializados, abre una nueva perspectiva que les hace funcionar en un original contexto.

Una de las más importantes tareas de la cultura de cada presente no consiste sólo en saber abordar el futuro con los presupuestos, en el mejor de los casos, de esas palabras que aparecen en el inicio del diálogo filosófico: bondad, justicia, belleza, verdad, sino descubrir que, al haber sido pensadas, nos enlazan en la única empresa posible en la que el ser humano recobra su auténtico interés, su único «humano» sentido. Todas las otras terminologías, todos los otros supuestos mensajes —instancias del presente— aparentemente más complejos quedan subsumidos en el horizonte de esas otras palabras «elementales» que como los cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego, expresan la esencial ecología del ser humano, sin cuyo cuidado y cultivo no sólo pierde sentido la existencia, sino la esencia por cuya constitución lucha, aun sin querer a veces y a pesar de grandes tropiezos y miserias, la especie humana.

Como es sabido estos términos no sólo aparecen insistentemente en los diálogos platónicos, sino que son sometidos a una implacable crítica en la que se pretende pe-

netrar su sentido, pensar su sentido y descubrir sus significaciones en el entramado de la lengua que los produce, y desde el punto de vista de los personajes que hacen uso de ellos.

Estas palabras que expresaban el sueño de los hombres, camino de un territorio situado más allá de la naturaleza, no alcanzan su envergadura teórica, su importancia filosófica hasta los diálogos de Platón. Es cierto que los encontramos en la literatura anterior, y que se han escrito abundantes monografías rastreando la historia semántica de esos conceptos antes de que lleguen a Platón; pero es en su filosofía donde funcionan no sólo como palabras de la lengua, sino como términos esenciales, como palabras-semilla que necesitan el análisis y el diálogo para germinar. La busca del sentido de las palabras es, desde sus inicios, una tarea fundamental para el pensamiento. En primer lugar porque éste se nutre de ellas, «es ellas»; pero además porque pensar los términos pensados ya en la lengua, o sea integrados en ella con la inercia de una semántica fundada en la propia historia, es descubrir en el campo del lenguaje, no sólo los frutos de las significaciones ya establecidas, sino entenderlo como un gran semillero donde las palabras, como hemos visto, son simientes que esperan el tiempo de la siembra, el tiempo de la germinación, el tiempo de la cosecha.

3. La edad del olvido

La transformación de los «jardines de Adonis» en «jardines de las letras» deja ver, en el texto, una variante de la interpretación de la escritura como «fármaco». Convertidos en jardines de plantas sin arraigo, las letras arrastran consigo la connotación de su efímera existencia; pero parecen superar como *hypomnēmata*, como «recordatorios» que sirven de fármaco, ese olvido que amenaza a la vejez.

La viva memoria por la que Platón aboga y que habita en el «interior» del hombre se extingue también, aunque no con la rapidez de esas vasijas de Adonis, precipitadamente regadas. De todas formas, el proceso de maduración conlleva, en la vida misma, su apagamiento. En este punto, cuando la vida se debilita y la memoria se extingue, los «jardines de las letras», en los que el presente de la escritura se convirtió en pasado para la propia memoria, llegan hasta esos otros presentes amenazados de olvido.

Un consuelo, en el fondo el de estos recordatorios que pueden suplir, en cierto sentido, la soledad y la vejez. Porque a pesar de la abundancia de memoria que la vejez comporta, podría ocurrir que ese recipiente quedase bloqueado por su misma plenitud. Plena, pero inmóvil memoria. Esa memoria (*mnḗmē*) necesita fuerza para recobrarse (*anámnēsis*); pero este gesto activo de la mente que reaviva el pasado de su experiencia en el tiempo de su recuerdo, es un proceso vivo; requiere el soplo de la vida que, en la vejez, se adormila. El carácter de fármaco de la escritura, aparece claramente en el ejemplo platónico. Las letras suplen la fuerza de una temporalidad inmediata que apenas late desde ella misma. Con ellas se despierta la memoria, ayuda a recobrarse, a ampliar el cada vez más limitado presente, en el inmenso y rico paisaje de la pasada, silenciosa experiencia. Ese desgaste de la actividad memorativa justifica, pues, la utilidad de la escritura. Y no sólo de la nuestra, sino de toda escritura; de aquellas obras que vienen a avivar la propia experiencia desde la ajena. Porque, efectivamente, el lenguaje que encierra la memoria se comunica con el lenguaje que nos llega. Pero ese lenguaje no es un medio por el que, como en el cauce del tiempo, se transmitiese un contenido distinto. El lenguaje es cauce y agua, y en el río de la escritura vemos dibujarse la alteridad de unas experiencias, de una sensibilidad que se hace nuestra cuando la percibimos desde nuestras propias pala-

bras. «Ver madurar» (276d) esas simientes es no sólo experimentar el placer (*ēsthēsetai*) del texto, sino captar el sentido de una experiencia ajena que adquiere luz —consciencia— en lo interior (*éndothen*) de cada lector.

El alejamiento de la vida real a que la vejez nos puede someter, se mitiga con ese acercamiento a otra forma de vida que en la mente, a través del lenguaje, ofrece la infinita riqueza de una sutil compañía con la que aprendemos a vivirnos, a sentir y a ser. La sustancia de la memoria presenta así una estructura ontológica móvil, un ser cuya más profunda realidad la vive a medida que es más posibilidad. La escritura abierta, pues, a la sorpresa de cada lector cobra así, en su aparente silencio, en la rigidez de esos rasgos que dicen siempre «una y la misma cosa» (275d), la suprema realidad al convertirse en posibilidad, al ser el variable objeto que se realiza en el lenguaje del sujeto vivo que la asume.

Este movimiento del ánimo es la muestra de esa madurez y ese placer al que el texto alude. No hay ya miedo al «olvido que acarrea la vejez» (276d). La muerte es el olvido; pero no la edad en la que todavía puede la escritura levantar el edificio de sus sueños en la despierta consciencia. Este reconocimiento (*anámnēsis*) en el arcano del lenguaje —del propio y del que se nos acerca con las letras— consiste en la visión (*theorōn*) de la madurez que alcanzan las semillas de las letras trasplantadas a la *psychē*. Madurar es, pues, ver proyectarse en el espejo de la consciencia un lenguaje que no es mero reflejo, sino luz y calor que provoca el germinar de las palabras. Germinación que expresa, en el fondo, formas de vivir, de sentir, de interpretar. Todo un paisaje intelectual que se ilumina de nuevo, cada vez que los ojos y la mente del lector, a través de ellos, descubren el mundo de la escritura. El ver madurar las simientes es verlas iluminarse en el campo de la intimidad (*ho entòs ánthropos*, *Rep.* IX, 589a). El *lógos* nutre la

mente «con hermosas palabras y reflexiones, cuando ha llegado a concebirse a sí mismo desde sí mismo ... y puede observarse en su propio ser y pureza, y desea percibir lo que no sabe, ya sea de las cosas pasadas, de las presentes o de las venideras» (*Rep.*, IX, 571d-572a). Estos atisbos de la autoconsciencia, que abundan en la obra platónica, muestran la posibilidad de una interpretación, en donde el descubrimiento de sí mismo es un ejemplo más de esa maduración de las semillas «vistas» en la mente. Semillas que son palabras, o sea espacios de reflexión, ámbitos en los que el tiempo se demora para ser algo más que el efímero fluir de los jardines sin germen de cada «ahora», de cada instante idéntico siempre a sí mismo, pura forma vacía si no revienta con la palabra madurada y fructificada.

Nada mejor para la edad del olvido, que no sólo llega a cada consciencia sino también a la consciencia colectiva, que esa posibilidad de la abierta memoria. Es cierto que no resulta fácil, como se ha indicado, el descubrir el verdadero funcionamiento de esos cauces «interiores» en donde se almacena un conocimiento de aquello con que cada presente de la existencia nos alimenta. Para que esa llamada al hombre «interior» no quedase únicamente convertida en simple retórica, habría que intentar aproximarse al sentido de lo que verdaderamente oculta ese «piadoso» deseo.

Sin pretender ni siquiera plantear tan arduo problema, sí podría buscarse una cierta aproximación a alguno de los términos que lo delimitan. Porque lo grave no es ese olvido que llega en la vejez, sino el olvido que alcanza a los frutos de la vida en aquel tiempo en que debiera madurar. Olvido no es, en este caso, pérdida de memoria, sino imposibilidad de adquirirla, imposibilidad de que el presente no se consuma todo en el instante mismo en que es percibido. Los «jardines de Adonis» destinados a no ser más que presente sin pasado y, por supuesto, sin futuro, no tienen nada

que ver con el olvido de la vejez que no es tanto falta de memoria (*mnḗmē*) sino de capacidad de evocar (*anámnēsis*). El tesoro de lo vivido existe en la *psychḗ*; las experiencias se han incorporado al fondo de la existencia personal; pero falta o se ha extinguido esa fuerza que, desde el presente, es capaz de alcanzar el pasado y arrastrarlo hacia la consciencia que lo conoce y se reconoce en él.

El fondo de la persona está apagado, pues, por el desgaste de la misma naturaleza; pero mientras late, cualquier aliento como el de las letras puede atizar ese fuego escondido. Por el contrario, los «jardines de Adonis» de la memoria son aquellos en los que resbala el tiempo sin posibilidad de dejar rastro alguno cuando llegue el olvido de la vejez. Porque, en esta edad de la desmemoria, siempre es posible despertar el pasado bajo las letras de esos «recordatorios» que nos arrancan, desde los estímulos del compartido lenguaje, el diálogo sin voz de la propia memoria. Pero en los «jardines de Adonis», antes de ese natural olvido de la vejez, las semillas no llegan jamás a descansar en la tierra. Bajo el soplo de cada instantáneo presente, esas semillas ruedan por la mente sin poder dejar en ella rastro alguno.

Ser es ser memoria; pero la memoria es lenguaje, campo preparado para la siembra de toda otra palabra; lento madurar de un *lógos* que, en su diálogo, o sea en el particular proceso en el que va incorporándose a cada individuo que con el pensamiento lo aprende o lo recrea, descubre, sobre el silencio de su íntimo lenguaje, el fondo que articula el reflejo de lo que viene de «fuera».

El descubrimiento de sí mismo precisa un lento aprendizaje. Ese aprendizaje tiene lugar, sobre todo, por la llamada insistente que se hace al discurso que nos inunda para que repose en el dique de cada acto de reflexión. Los cortes en ese fluir están motivados por la necesidad de prestar atención al murmullo de un tiempo que, por su

propia constitución, define su esencia en el mero transcurrir —ser en el instante para dejar de ser.

El tiempo es, precisamente, ese ser insinuado como latido, pero confirmado como espera de un latido que viene. Génesis de sí mismo, el tiempo no asienta su madurez en la manera como cada instante fuese engendrando, paulatinamente, lo que habría de llegar a ser la suma de todos los instantes sidos. El «instante» es principio y fin de sí mismo. En su principio está ya el momento mismo de su desaparición, y éste no acumula más que una sucesión incapaz de sumar otra cosa que la simple y vacía identidad de sus repeticiones.

Sólo la memoria, consciente o inconscientemente, deja entreabrir otra forma de respuesta al inerte eco de la simple repetición. La memoria, aglutinadora de la experiencia que acarrea la fluencia de los instantes, entresaca de la monótona forma del tiempo la variedad de sus contenidos. Esa variedad es posible, porque la experiencia que llega al individuo es asumida por éste en todos aquellos momentos en que no se alimenta sólo de los sucesivos estímulos de sucesivas presencias, sino que se distancia a otro tiempo; al tiempo de la reflexión, donde la consciencia se manifiesta arrastrando contenidos que no han surgido en el ahora de la momentánea presencia.

Nada más lejano ya de esos «jardines de Adonis». Acogido en la doble perspectiva de la consciencia, el lento tiempo de la reflexión va señalando el nuevo ritmo necesario para «ver» todo aquello que percibimos desde los instantáneos huecos por donde el tiempo nos filtra el mundo. Pero sin ese cultivo de la reflexión, sin ese otro tiempo en el que se construye con el pensamiento del lenguaje el reverso de cada palabra, el hombre está ya imposibilitado para salir del ciclo de su esencial animalidad.

La mirada que ve con gozo (*ēsthḗsetai*, 276d) el madurar de las semillas en el reflejado destello de lo que la

experiencia lleva consigo es, pues, la constatación de que la vida del pensamiento no transcurre en el tiempo primero de la sensación, sino en ese otro tiempo paralelo, distante y lento, en el que la consciencia impone otro ritmo más complejo que el de la fiel, unidimensional, naturaleza.

Los «jardines de las letras» fructifican en vasijas, en moldes diferentes de aquellos que abonan los «jardines de Adonis». Desde las líneas de la escritura, las palabras van a tender un puente por donde el «hombre interior», la imprecisa e intensa vida de la consciencia, alcanza el otro lado de la mente, o sea la tradición, el otro lenguaje, la historia.

Tal vez, con ello, se pueda encontrar una salida al inevitable aire mortal que envuelve toda esta teoría de la intimidad que Platón dibuja. El mito de Theuth y Thamus respira esa finitud. El padre de las letras quiere que se entreguen a todos los egipcios porque así serán más sabios y alcanzarán más memoria: pero esto es ya una manera de luchar contra la oralidad cuya esencia es la consunción. La objeción de Thamus también alude a la muerte; esa muerte que circunda el invento de las letras: con ellas caerán los hombres en el olvido, y el olvido de sí mismo es aún peor que la muerte real. La oposición vida-muerte también se encuentra en esa apariencia de vida que la pintura tiene; porque si alguien, desde la vida, les pregunta, son incapaces de contestar. Este silencio es indicio también, como el olvido, de la muerte.

Pero no sólo el olvido en el que las letras pueden sumir a quien, fiándose de ellas, sólo aprende de lo que le llega de fuera; también esa edad del olvido, que puede alimentarse y consolarse con los recuerdos «escritos», es otra velada alusión a la finitud de la consciencia individual. Como lo es, sin duda, esa extraña forma de oralidad, ese diálogo del alma consigo misma que define el pensamiento y que va apagándose a medida que la vejez nos invade. En

esa edad del olvido en que, efectivamente, la consciencia de sí mismo se apaga, no sólo se extingue la fuerza que interroga, la *anámnēsis*, sino la mismidad interrogada.

La edad del olvido se mitiga con esa presencia colectiva que en la escritura se ofrece. En ella cada individuo salta la barrera de su constitutiva clausura y de su propio tiempo. Enhebrado en el largo hilo de la escritura, ya no importa la discontinuidad de cada memoria individual que es, por su misma constitución temporal, principio y fin de su siempre limitado diálogo. En el río del pensamiento colectivo, el discurso escrito representa el cauce por donde una buena parte de ese pensamiento discurre, y por donde la finitud de cada consciencia se trasciende en la múltiple y variada posibilidad hermenéutica de la tradición.

El pensamiento individual, hecho escritura, adquiere así resonancia colectiva. El ser concreto y personal se hace lenguaje y el diálogo, que, en cada tiempo, establece con los individuos que toman de nuevo consciencia de esa escritura, no es sino una parte de la totalidad de un inmenso dominio comunicativo que se convierte, efectivamente, en cultura, o sea en cultivo de una tierra que produce frutos más sustanciosos que los que en las pequeñas vasijas de Adonis se consumen.

Esa cultura que, sin embargo, está supeditada a la toma de consciencia de cada vida concreta, reconstruye, en los restos de escritura que esa vida produce, el subsuelo que configura la tradición y que es inevitable territorio donde germinan y perviven las individuales y, en el fondo, solitarias experiencias.

7. FRUTOS INMORTALES

Agua que fue principio de su muerte
hace que crezca, y prueba a darle vida.

JUAN DE ARGUIJO

Edad será a sus alas mi memoria.

LUIS CARRILLO Y SOTOMAYOR

¡Oh a cuán mísero fin, tiempo, destinas
obras que nos parecen inmortales!

FRANCISCO DE RIOJA

1. EL FUNDAMENTO DEL DIÁLOGO

La intervención final de Sócrates y el último nivel de su recepción del mito, expone la única posible alternativa a la escritura que es, al fin y al cabo, una forma velada de aceptarla. Ya es importante usar la escritura, dice Fedro, componiendo historias sobre la justicia, por ejemplo,

> pero mucho más hermoso —añade Sócrates— es ocuparse con seriedad de esas cosas cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y eligiendo una alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a

> sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (276e-277a).

Un texto lleno de sugerencias y donde, en principio, la práctica de la dialéctica se opone a ese juego que parece ser la escritura. El momento culminante y más serio (*spoudé*) de ese contagio intelectual es esa forma precisa de diálogo con aquel que está preparado para tal ejercicio. La idea de la transmisión del saber, de su continuidad y utilidad, que aparece al comienzo del mito, se recoge, de nuevo, al final. La mayor sabiduría y memoria que conseguirán los hombres, al servirse de la escritura y que les permitirá romper el cerco de su presente, no puede compararse con la *dialéctica*.

Una vez más el término ya clásico, que se introducirá en la cultura filosófica posterior. Un término que, en otros textos de Platón, tendrá una interpretación hasta cierto punto técnica, pero que aquí aparece en su originario sentido. Dialéctica implica la comunicación inmediata, enlazada a inmediatas propuestas teóricas que tienen lugar en el presente, y desde un *lógos* convertido en diálogo, o sea analizado, presentado desde las facetas en las que, al menos, dos interlocutores lo viven.[1]

Parece ser que el «arte dialéctica» e incluso el mismo término es un hallazgo de Platón.[2] Antes, pues, de que la palabra se complique terminológicamente y se diluya entre

1. En el mismo *Fedro* (277b-c) aparece ya un sentido técnico de la dialéctica. Otros textos en *Crátilo*, 390c; *República*, 511b; 533e; 534d-e; *Parménides*, 128b; *Sofista*, 253e; *Filebo*, 58a.

2. Cf. Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1953, p. 89.

los vericuetos de la historiografía, «dialéctica» significa algo tan elemental como el hecho de preguntar y responder. «Esa enseñanza que haga capaces de preguntar y responder de la manera más fundada posible» (*epistemonéstata*, *Rep.*, VII, 534d). El *lógos* que, ya desde Heráclito, transmite esa posibilidad de unión queda situado no en el nivel exotérico y semidivino al que los hombres se someten, sino dentro de las condiciones concretas de aquellos que lo utilizan.

Preguntar y responder implica una actitud ante el lenguaje que expresa una cierta desconfianza. Las palabras que ha transmitido la tradición bajo la forma de discurso ideológico, por ejemplo, los poemas homéricos, son una estructura inerte, y su enseñanza es inútil e insidiosa (*Rep.*, X, 607a), si no nos distanciamos con la crítica. Por supuesto que el arte dialéctico, que Platón tematiza, no es sino teoría sobre la práctica de los sofistas y, naturalmente, de Sócrates. Por ello, tal vez, en el texto de la *República* (VII, 534d) citado anteriormente, esa dialéctica, como arte de la pregunta y la respuesta, tiene que fundarse en el verdadero saber —*epistemonéstata*—. Pero independientemente de la crítica que Platón hace, en su obra, a las discusiones sin fundamento que parece atribuir a los sofistas, Sócrates acepta ese juego con el lenguaje con tal de que, efectivamente, exista la posibilidad de fundar en algo distinto, el discurrir de las palabras.

La pregunta y la respuesta son expresión de la vida de aquellos que ejercitan el arte de la discusión. Las preguntas brotan no sólo de una actitud antidogmática, que pone en duda el fundamento del conocer, sino que preguntar surge también de ese «interior» del alma cultivada en el esfuerzo de la verdad. Preguntar es, pues, buscar; no aceptar lo dicho ni la autoridad de quien lo dice, si no es desde el compromiso de ir aún más allá de la frontera que el lenguaje señala. En eso consiste, al parecer, el buscar la

alētheia: en no aceptar, en el lenguaje, ningún término ni proposición alguna de la que no se pregunte por su sentido, y por el fundamento sobre el que ese sentido se sustenta.

Quien ha ejercitado consigo mismo esa dialéctica de la intimidad, está en condiciones de transmitir palabras «purificadas» en la reflexión, o sea, en el «diálogo del alma consigo misma» (*Sofista*, 263e). Para salir, sin embargo, del diálogo interior, hay que iniciar otra forma de diálogo con alguien que pueda hacer germinar esas palabras. Un «alma adecuada» dice Sócrates. Suponemos que no se refiere, con ello, a lo que poco después dirá a propósito del conocimiento de la naturaleza del alma, y de la forma que, según esa naturaleza, hay que hablarle (*Fedro*, 277b-c).

Esa adecuación del interlocutor permite, pues, que las semillas de las palabras sean, a su vez, acogidas y entendidas, o sea, germinadas. Pero la germinación se debe al hecho de que quien utiliza el lenguaje es capaz de dar razón de su sentido por haberlo antes «dialogado» consigo mismo. Por ello, es posible que las palabras que constituyen el entramado que enlaza los dos interlocutores tengan fundamento y no sean estériles (*ákarpoi*). Todo el simbolismo de los «jardines de Adonis» se aprovecha, pues, para expresar una importante síntesis de la pedagogía platónica y, en el fondo, de toda pedagogía.

El camino del conocimiento se abre con la experiencia del lenguaje. En ella no actúa sólo la inmediata percepción de los sentidos que permiten tomar contacto con el mundo, sino que la percepción del lenguaje es percepción también de la memoria. El conocimiento viene, pues, de esa memoria que el lenguaje, constitutivamente, es y de aquello que el lenguaje ha ido sedimentando en el suelo de su propia consciencia. Una experiencia, pues, en el presente de la percepción; pero que traspasa esa presencia en la dirección de un tiempo pasado, que se hace presente en el instante en

que la palabra se oye o se ve. Pero, precisamente, porque el lenguaje está en el pasado y se ha hecho en él, necesita siempre ser actualizado en cada presente, y esa actualización implica que el *lógos* sea, efectivamente, *diálogo*. El diálogo es la renovación y presencia del *lógos*; la constatación de que todo lenguaje no existe sino como posibilidad de compartirlo. Este hecho no sólo pone de manifiesto la esencial estructura del lenguaje, sino que la capacidad de percibirlo implica, además, la inteligencia de lo percibido, la apertura de su sentido. Percibir las palabras es, por consiguiente, descubrir que en el inmediato presente que las intuye se anuncia la apertura de su germinación. Por ello el lenguaje es, sustancialmente, tiempo. Viene siempre del pasado y en cuanto pasado; pero en el momento en que, como germen, o sea como posibilidad, llega a realizarse en la consciencia, se proyecta hacia el futuro de sus múltiples sentidos, hacia el futuro de su interpretación. Cada palabra incorpora en ella el suelo histórico que la conserva y, al mismo tiempo, el territorio de la mente en la que, consigo misma o en el diálogo con otros —o sea con el futuro—, germina y fructifica. Plantar y sembrar, como dice el texto platónico, es la confirmación metafórica de esa realidad temporal en la que se forja la palabra. Pero la temporalidad, para que realmente lo sea, necesita un anclaje que evite al lenguaje esfumarse en los sucesivos y fugaces «ahoras» en los que apenas se insinúa su sentido. El fundamento (*met' epistēmēs*, 276e) arranca al lenguaje de la incercia y proclividad temporal, para reflejarlo en otro espacio en el que, al lado del natural fluir, fluye a otro ritmo, e incluso en otro cauce el universo del significado, donde se explicita y donde, teóricamente, se van haciendo visibles sus significaciones.

La *epistēmē* implica ese proceso discursivo que no existe sólo por el hecho de que haya un tiempo que lo arrastre. Además del curso del tiempo, el diálogo muestra que hay

otro flujo distinto en el bloque de la lengua; un flujo que se carga de contenidos abstractos, que sólo se hacen tiempo si se investigan las razones que lo fundan, y si se acepta el reto de sus propuestas especulativas en el reflejo de la verdad buscada. Esa es la *epistēmē* que el *lógos* precisa; la que permite que los minutos que pasan se sujeten a una forma distinta de conocimiento, cuya inicial percepción no se abre sino en el reposo de un curso que va fluyendo a medida que el saber, la *epistēmē*, lo filtra, y donde el paso de las palabras está sometido al metalenguaje de la razón. Un discurso, pues, que, al fluir con el tiempo, va inventando, al par, el espacio donde es, juntamente, agua que fluye de sí misma y cauce que la constituye, conforma, orienta y crea.

2. El bien y la belleza

No es, en principio, un problema epistemológico el que se plantea con el simbolismo de la palabra como semilla. En primer lugar porque Platón no lleva a cabo un análisis de los elementos que constituyen esa relación: la estructura reflexiva de la mente, el fenómeno de la consciencia, la forma como los signos del lenguaje son estímulos de determinadas reacciones o respuestas físicas o intelectuales. Sin embargo, en el esquema general que Platón presenta se señalan, con claridad y originalidad, los límites de ese territorio de la intimidad, donde el conocimiento fermenta.

En la insistente defensa de la oralidad no hay tanto una negativa a las posibilidades de comunicación del lenguaje escrito, cuanto una afirmación de la necesidad de que el lenguaje entre en un proceso, en el que cada proposición y cada palabra pueda ser sometida a su «propia» dialéctica, a las múltiples perspectivas que permite el preguntar y el responder. La comunicación se establece, pues, entre per-

sonas «vivas», cada una de las cuales es, a su manera, responsable de las palabras que las enlazan. Ese puente de las palabras se apoya siempre en la consciencia de los interlocutores. No hay ningún punto muerto que descanse sobre el silencio, como ocurre con la escritura, cuyas palabras, fuera ya del autor que las escribe, reposan en esa inercia semejante a la de las pinturas sin respuesta (275d).

Pero en las líneas finales del comentario al mito de Theuth y Thamus encontramos, con la teoría del *lógos* como semilla, una nueva forma de «vitalización» que no depende ya de la presencia de un autor que explique sentidos, defina palabras, incluso controle mensajes. El *lógos* sembrado «con fundamento» en el alma de aquel que escucha el discurso vivo de quien sabe (276a) y de quien tiene en su perspectiva individual el horizonte ideal de la justicia, la bondad, la belleza (276c) trasciende la simple comunicación individual. Lo dicho se libera de la inmediata oralidad, de la inmediata referencia a un inmediato estímulo. Hay, sin embargo, en lo «dicho», algo sujeto a una determinada forma de responsabilidad y que constituye su necesario fundamento (*epistēmē*). La objeción continuada a esa inercia y soledad de las letras sin respuesta, pasa ahora a un distinto plano. El «fundamento» del discurso que se planta en el alma no es ya aquel que, en boca de su interlocutor, vive al ritmo de éste y de los deseos y experiencias que tal discurso justifican. El «fundamento» que ahora lo vivifica es ya independiente de su autor. El discurso vivido desde la reflexión de su creador queda articulado, por ello, en el espacio de una coherencia que, en sí mismo, trasciende el planteamiento individual. Y esto no sólo porque el discurso «fundado» adquiere la universalidad de su comunicación, sino porque ese horizonte «moral», al que Platón se había referido anteriormente, ofrece también otra nueva forma de universalidad. Universalidad que es moral, porque tiende a enlazar a los hombres en

unos principios que les sirven como colectividad y les estimulan como individuos. Los ideales del bien, la justicia, la belleza y la verdad no expresan, únicamente, el nivel teórico en que es posible una forma de coincidencia desde el puro deseo o desde la solitaria voluntad. Ese horizonte moral, fruto de la suma de existencias individuales entramadas por la necesidad de comunicación, se transforma en estructura colectiva, en espacio moral.

El bien implica el horizonte en el que el interés del individuo fluye hacia los intereses de los otros, se conjuga con los otros. Ese interés se configura, sobre todo, como defensa de la propia vida, de la propia persona. El bien del ser es su posibilidad de desarrollo, su no impedida proyección en el tiempo de su real existencia. Bien es, en principio, «bien-estar», o sea adaptación del individuo a su propio cuerpo y al ámbito natural que le circunda. Este primer nivel de instalación es, por supuesto, origen de otros niveles que llegan hasta la vida intelectual, hasta los ideales teóricos en los que, efectivamente, el bien se manifiesta.

La justicia se refiere a otra forma de ese bien que ya no se sustenta tanto en la constitución ontológica de la naturaleza individual, cuanto en la ordenación de los individuos para que el bien de uno no provoque el mal de los otros, para que la afirmación no conlleve, necesariamente, negación. Una forma, pues, de defensa individual que no implica la ofensa o la agresión. Bien y justicia se identifican, desde dos perspectivas diferentes, en el principio esencial de la afirmación del individuo en la existencia. Elemental principio que, tal vez por ello, ha ido produciendo, desde esa misma elementalidad, plano a plano, el edificio de la cultura.

La belleza no parece constituir un horizonte que, como el bien o la justicia, tenga que ver con la conservación del ser, con la defensa de su estructura existencial, sino con mundos «teóricos», paralelos al de la naturaleza y que la

interpretan, la recrean, la manifiestan, la transmutan, la despliegan. Pero la belleza, o aquello que de alguna manera se esconde en tal palabra, abre unos horizontes nuevos, más sutiles aún que los otros dos términos esenciales del bien y la justicia. Porque al no ser «necesaria» su presencia en la vida de los hombres, ha de justificarse con argumentos más fuertes y explicar con mayor claridad aún su origen y desarrollo. Adorno del ser, complemento del ser, llega, de alguna forma, a penetrar en niveles constituyentes de la realidad.

Con respecto a la verdad podemos plantear también qué función ejerce, ¿cómo se explica y justifica la importancia que tal palabra tiene, o haya tenido, en la cultura?, ¿por qué existe?, ¿por qué es verdad la verdad? Posiblemente no estuvo alejado su origen de aquel otro en el que el bien de la existencia individual consistió en la permanencia en la naturaleza y en la sociedad. Pero la permanencia en la sociedad necesitaba la comunicación y, por consiguiente, el lenguaje. En él se expresaba la adecuación entre lo subjetivo, la mente, y el mundo entorno. De que esa adecuación lo fuera efectivamente, dependía también una cierta forma de seguridad. El mundo sin verdad es el horizonte de la incertidumbre y, por consiguiente, el horizonte del peligro. Un mundo en el que el lenguaje no se iniciase como adecuación de lo real y lo ideal, de las cosas y las palabras era, en el fondo, una condena, una imposibilidad de pervivir e instalarse en ese mundo. La afirmación que la verdad comporta no era sólo verdad en el nivel de la comunicación ideal, sino en el territorio mismo en el que el ser lucha por persistir. Un mundo sin verdad es el mundo de la arbitrariedad y, en consecuencia, de la total inseguridad, que impide siempre crear caminos, trazar proyectos. La inseguridad instalaba una encrucijada de donde era imposible salir, porque era imposible justificar cualquier derrotero.

Esta terminología en la que se hacen patentes las primeras intuiciones donde coincide lo individual y lo colectivo, la mente y la realidad objetiva, forjan un fundamento sobre el que el lenguaje levanta una cierta forma de coherencia, un hondo sentido en el que se pone de manifiesto la compañía que ese lenguaje precisa para superar su soledad —esa ausencia de un autor que se hace responsable de lo dicho.

Las palabras en donde aparecen esos cuatro dominios que, para Platón, constituyen el fondo de la personalidad del filósofo que transmite dialécticamente su saber, se irradian ya en su propio lenguaje, un lenguaje que se deposita en aquel que está preparado para escucharlo y que, paso a paso, va descubriendo el subsuelo real donde toda comunicación se asienta. El arte «dialéctico», con el que se «mueve» y circula el lenguaje, permite mirarlo desde perspectivas distintas de aquellas que apelmaza y solidifica la tradición. «Mover» el lenguaje significa no aceptar la comunicación si no se desarticula en los múltiples prismas de la subjetividad que interroga y que espera descubrir, en esa interrogación, la respuesta.

Pero no es sólo en esta siembra «dialéctica» del lenguaje donde la comunicación se transmite viva. También en esos recordatorios que se escriben para prevenir la edad del olvido (276d) se conserva algo del «aire dialéctico», de un lenguaje que, aunque fijado por la escritura, no se acepta sólo como simple y monolítica forma de comunicación. El bien, la justicia, la belleza, la verdad son estructuras en las que todo lenguaje, toda comunicación se pone a prueba.

3. El lenguaje estéril

Varios términos y expresiones van cerrando la temática del mito. El primero de ellos, que alude, de nuevo, a la

metáfora del alma y la semilla, es *ákarpos* (estéril). Como esa simiente destinada a fructificar en otro ser que, en cierta medida, es ella misma, el *lógos* es también posibilidad de desarrollo, de «ser otro» que espera el sucesivo tiempo en el que realizarse. Para que esa fructificación se logre es preciso, además del fundamento que da vida a la inerte palabra, el adecuado terreno de aquel que la recibe. Esa adecuación no es sino el lenguaje que forja el fondo de cada personalidad y en el que el «otro» lenguaje madura. El que este adjetivo *ákarpos* sea metáfora de *lógos* implica que éste, por sí mismo, puede quedar cerrado, acristalado en ese tiempo sin tiempo que le impide agarrar. Un *lógos* que se repite en cada presente, que resbala por la mente señalando sólo la cara externa de la tradición.

Precisamente esa entrega que la tradición va llevando a cabo permite que la supuesta fijeza que constituye la continuidad como cauce del tiempo, esté siempre sometida a ese fructificar que la tradición necesita para serlo. La tradición no es sino la presencia, en parte renovada, de todo lo pasado, del pasado de las letras. Esa renovación consiste en que todos esos momentos que han ido constituyendo la herencia de la tradición, y que se han cuajado en las obras que la hacen patente, necesitan «moverse» en la viva recepción de cada lector. Tradición es entrega, y el acto de entrega tiene sentido para aquella mano que recibe y que hace algo con lo entregado.

Pensar es hacer fluir el lenguaje que la mente va percibiendo y produciendo; mover el lenguaje con aquellas preguntas que lo iluminan y fecundan. Iluminar, porque se necesita una distancia que permita ver las palabras y describirlas no en la inmediatez de su instantánea presencia, en la iluminación que ya somos, sino en la mediata complejidad de sus referencias y sentidos. La pregunta inicia la perspectiva de esa mediación al establecer, en la necesaria distancia para que tal pregunta tenga lugar, una respuesta

ya no obvia y que rompe ese cerco de la inmediatez y «primera» comunicación. Pero, al mismo tiempo, la pregunta fecunda ese lenguaje que el hecho de preguntar objetiva, porque preguntar brota del lenguaje interior que constituye a cada persona. Un lenguaje en el que la «otra» palabra no es estéril, porque al recibirla en el movimiento que funda toda dialéctica hace fructificar el contenido que encierra. Una cuestión, pues, de perspectiva, de mirada interior, de «reflexión» en la que se hace posible la actuación de un sujeto que es, al par, objeto de sí mismo —objeto para su subjetividad— y que al recibir el otro lenguaje lo integra en el propio. Ese proceso de integración no es «instantáneo», sino producto de ese preguntar «reflejo» que surge del *speculum* de la mente: receptáculo de ideas, de formas que, parcialmente, ya están en ella y que la constituyen.

Un lenguaje «no preguntado» es, pues, estéril; resbala por la mente sin hacer surco alguno donde acogerse y sin esperar, en el tiempo de las preguntas, la maduración. La comparación platónica del lenguaje con una semilla estéril plantea la continua amenaza que se cierne sobre la vida de la inteligencia.

Sin alejarnos completamente del ámbito metafórico al que el texto de Platón nos limita, hemos de intentar una aproximación a algún aspecto donde poder captar el sentido de esa fructificación o de esa esterilidad. En el nivel de las proposiciones es evidente que entenderlas, o sea hacerlas fecundas, es comprender lo que dicen. Comprender es asumir el lenguaje propio —nuestra identificación desde el lenguaje conocido, el lenguaje que somos— con el de la «nueva» proposición. Ver con los ojos de «nuestras» palabras los conceptos de las ajenas. Con ello tiene lugar esa *anámnēsis* que implica el ser consciente. No sólo conocer, pues, sino reconocer. El carácter «reflexivo» del verbo nos lleva a aceptar que no hay conocimiento —recepción de

algo que nos viene de la realidad, del mundo, de los libros, del *lógos*, de los sentidos— si no hay también «re-conocimiento», o sea vinculación de lo que nos llega con aquello que se presenta desde nosotros mismos. La consciencia, pues, como fuente que proyecta el «lenguaje de la recepción» en el que todo conocer es «re-conocer». Aquí aparece, una vez más, ese territorio impreciso donde se enfrentan el mundo de lo que llega a través de los sentidos, con el mundo que llevamos «dentro» (*éndothen*). Precisamente la estructura del «re-conocimiento» expresa esa situación fronteriza donde, de hecho, se diluyen los dos elementos que constituyen el conocer: la mente y el mundo real fuera de ella.

Efectivamente, no hay posibilidad de entender el «otro» lenguaje si nosotros mismos no «somos» palabra. Esa «simbiosis» de dos formas de *lógos* es posible por ese especial diálogo que es la búsqueda de respuestas en el lenguaje que nos llega. Ese diálogo es el que nutre el *lógos* que no es estéril. Acceder al proceso del tiempo, llenándolo del contenido que el *lógos* «reflejado» lleva, es hacer que las palabras se sometan también al ritmo interior de aquel que las percibe y que, al percibirlas, se las pronuncia de nuevo. Un pronunciar interior,[3] que es acordar el ritmo de la mente, su movimiento dialéctico, al paso que marca el contenido de las palabras aceptadas y asimiladas. Pronunciar es, pues, poner ante sí mismo, como objeto fonético —en el caso del diálogo interior, como objeto ideal— aquello que la mente ha articulado en los «puntos semánticos» que la inteligencia descubre. Este pronunciar es también delimitar, destacar del lenguaje como potencia interior la *enérgeia*

3. Cf. a propósito de ese hablar interior E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989[4], pp. 245 y ss., entiende la concepción de G. H. Mead sobre el «hablar consigo mismo», como modo fundamental de romper la relación reflexiva y el modelo tradicional de «sujeto-objeto».

que le da vida, que lo conduce a nuevas reflexiones y que también lo lleva a plasmarse en actos que trascienden el mundo de la mente.

El término «estéril» insinúa los peligros que el lenguaje comporta y que, tantas veces, han sido analizados como fruto de esa inautenticidad caracterizada por un simple fluir sin cauce y sin arraigo, o sea sin aquello que convierte el fluir, tiempo a tiempo, de las palabras en «discurso», en cauce que va formándose y orientándose a medida que ve caer, en el fluido del propio *lógos*, aquel otro *lógos* que alguien, desde la vida o desde el texto, nos pronuncia.

Este planteamiento que la totalidad de una proposición pronunciada delimita, puede hacerse también desde los términos mismos que componen tal proposición. Por ejemplo, recurriendo a las palabras abstractas anteriormente mencionadas como bien, justicia, belleza, verdad, podría plantearse qué quiere decir, a propósito de ellas, el que no sean estériles. ¿Cómo puede evitarse su esterilidad? ¿Es sólo el discurso proposicional el que puede medirse desde perspectivas que definan su esterilidad o fecundidad? ¿Es la exacta traducción de «esterilidad» proposicional el término «falsedad»? ¿Es sólo la falsedad la que define la esterilidad del *lógos*?

Parece que el término «estéril» abarca un territorio más amplio que el término «falso». Efectivamente, podríamos limitarnos a constatar, desde la verdad o la falsedad, la posible esterilidad de un lenguaje que se expresase en el ceñido esquema proposicional del nominalismo epistemológico; pero con ello estaríamos reduciendo excesivamente el sentido del término estéril en el texto platónico. En primer lugar, porque nunca podríamos ya iniciar una reflexión sobre palabras como el bien o la belleza antes de insertarlas en una determinada proposición. Y, sin embargo, tanto estas palabras como todas aquellas formas de lenguaje —poesía, novela, etc.— que no tienen, en principio, que

ver con la verdad proposicional, pueden entrar en esa «otra» verdad o falsedad del lenguaje que los términos «fructífero» o «estéril» significan.

Por supuesto que el mundo que expresa una obra literaria está construido desde otro sistema de conexiones, sugerencias y, en definitiva, «proposiciones» al otro lado de la oposición «verdadero-falso». Y, sin embargo, esa «construcción» literaria puede ser fructífera o estéril, y ello no depende sólo de la perspectiva de su recepción, o sea de la persona que se enfrenta con ella, sino que en ella misma se da ese carácter seminal donde el lenguaje dice algo que fructifica en aquel que lo recibe. Y fructificar es tener sentido, tener una forma de verdad que sin poderse controlar en esquemas proposicionales enriquece y mueve la mente. Tal vez, incluso, toda forma de verdad proposicional podría subsumirse en esa gran categoría de la esterilidad, como si, más allá de la verdad que la verificabilidad de las proposiciones confirma, hubiese otro modo de confirmación que es aquel que permite establecer el principio de que todo conocimiento lo es también para la vida, para el bien de la vida, para la belleza de la vida, para la «no-estéril» verdad de la vida. Lo cual quiere decir que todo el lenguaje que se construye en función de su verificable verdad, es parte de un lenguaje total cuyos fundamentos tienen más que ver con la plena ontología de la vida que con la epistemología concreta de la ciencia.

Tal vez el punto de inserción de estas dos posibles formas de verdad esté situado en el difuso y complejo, pero no menos real horizonte de esas palabras que configuran en parte el territorio «ético» de la existencia. En ellas parece radicar la superación de esa amenazante esterilidad. El fundamento, la *epistēmē*, a que el texto platónico se refiere tiene que ver —como lo indican esas expresiones sobre «el conocimiento de las cosas justas, bellas y buenas» (276c)— con ese horizonte ideal en el que el lenguaje pier-

de su amenazadora neutralidad. Por ello la obsesión platónica por la educación y el sueño de los filósofos reyes (*Rep.*, V, 473d-e) que expresa las necesarias concesiones a esa primacía de un saber, sin el que todo otro conocimiento se esteriliza y aniquila.

La referencia a todo este horizonte distinto del que se determina con el recurso a la verificabilidad, dentro de los ceñidos límites del nominalismo epistemológico, se abre hoy a un amplio dominio. Es tal el progreso que el conocimiento ha realizado desde ese saber cuya verdad puede «verificarse», que llega a constituir un universo independiente en el que la esterilidad no se mide sino como utilidad: es útil, luego no es estéril. Pero útil para la vida puede no ser «bueno» para la vida. La utilidad se funda, muchas veces, en la inmediata y aparente urgencia de soluciones parciales que, como se demuestra hoy incesantemente, son productoras de definitivas inutilidades. La utilidad del momento refutada, pues, por la terrible inutilidad que asoma más allá de esa estrecha muralla del «ahora». Pero, además, la verdad de la mente que produce ese descubrimiento de un saber que busca fundamentarse en su verificabilidad, en su carácter «científico», no tiene por qué oponerse a esa forma de verdad más amplia que, en cuanto protectora del bien y la justicia, es, como la otra, un producto «ideal» del ser humano, un sustancioso fruto de su mente.

Los hilos que parten de ese concepto de «esterilidad», que encontramos en el texto platónico, llegan a establecer los enlaces que vinculan el conocimiento de la verdad con ese espacio donde sus fronteras se amplían y, en consecuencia, se confunden, se complican; pero también se enriquecen.

En el mundo contemporáneo es tal la complejidad de los conocimientos y de los deseos que los estimulan y fomentan, que suena utópico el impulso que nos lleva a

establecer diferencias entre esas ideas del bien y la justicia y el horizonte de «valores» que protege una buena parte de la producción de conocimientos. Pero el que pueda sonar a utopía no quiere en absoluto decir que sólo sean utópicas. A pesar de esa complicada maraña de saberes, informaciones, invenciones, manipulaciones que entretejen la sociedad, y tal vez por ello, se percibe con más claridad que nunca la soterrada pero acuciante presencia de esos ideales que, en el texto platónico, forman y forjan el ánimo de aquel que tiene por oficio el conocimiento y por objetivo la verdad (*Rep.*, V, 475b y ss.). Esa maraña de saberes y técnicas es tan densa que se resquebraja, a veces, por un exceso de alimentarse sólo de sus propios condimentos; y por esa quiebra asoma otra realidad que avisa de su olvido y, en ese aviso, expresa también esa amenaza de la disimulada esterilidad.

La *paideía*, la educación, el gran tema platónico tiene como objetivo evitar esa esterilidad. La educación y las instituciones que la administran van ayudando a crear el lenguaje interior que constituye esa tierra donde se hace imposible una siembra estéril. Es verdad que para ello hay que luchar contra esos principios del egoísmo que, en el mundo de la escasez (*Rep.*, II, 369b), producen la negación y la insolidaridad; es verdad también que habrá aún que demostrar la primacía de ese horizonte ideal del bien o la justicia, en el que se conectan otros deseos que los que nutren aquellos que sólo dejan respirar al individuo el aire de sus limitados y particulares intereses.

Sin embargo, el hecho de esa inercia en la privacidad, organizada por el sistema de valores que aturden el presente, sigue siendo la confirmación más evidente de que no es ese sistema el único garante de la vida, y de que ni siquiera puede llamarse éxito el tantas veces atascado final de sus aparentes logros. Bastaría echar una ojeada a la ferocidad con que se manifiestan algunas de sus contradicciones, para

descubrir la necesidad de otros planteamientos y otros principios que los fundados en el recortado pragmatismo de la utilidad. Pero ¿cómo entender la afirmación de que, por ejemplo, las palabras bien, justicia, belleza, den frutos y no sean estériles? Tal vez la primera e inmediata respuesta sería, en un nivel meramente terminológico, el que esas palabras permitiesen abrir el complejo y jugoso horizonte semántico que señalan. Pero esto es una tarea imposible. La palabra actúa como breve estímulo —un signo en la mente— y es en ésta en donde esa palabra resuena. La palabra, en este caso más que semilla es signo, señal que indica dentro de nosotros, en nuestro propio lenguaje, el territorio del sentido. Y si esa palabra resbala en la mente y no deja otra señal que la de su ciega inmersión en ella, es porque la mente no está «preparada» para recibirla, o está preparada de manera que signifique sólo lo que la mente quiere o lo que la mente puede querer. Me refiero con ello a ese proceso de esclerotización que un determinado manejo ideológico, o el sistemático cultivo de la trivialidad, produce en el individuo.

Frente a este peligro del lenguaje, cabría esa investigación semántica y no sólo analítica, donde se recogiese una buena parte de la evolución de esos conceptos, descubriendo los contextos de su histórica constitución. Pero esto es, naturalmente, una empresa que, en la mayoría de los casos, no se puede hacer si no es como objeto de una investigación muy concreta.

No es, pues, esta forma, digamos, erudita de superar la esterilidad a la que Platón parece referirse, por mucho que estos planteamientos de historia semántica no dejen de constituir un buen aliciente para mostrar el carácter vivo de un lenguaje, la historia de sus latidos como palabra, antes de que, en la tradición, haya podido convertirse en terminología. Por supuesto que este tipo de investigaciones nada tiene que ver con el enredo que algunos filósofos de

nuestro siglo han urdido en torno a determinados conceptos de la tradición filosófica y con lo que han colaborado a su oscurecimiento. Se trataría sólo de estudiar en los contextos, en los que las palabras aparecen, la historia de su uso real y las motivaciones que las alimentan.

Por mucho, sin embargo, que las palabras oculten pequeños tesoros semánticos perdidos a lo largo de la historia, cada una de ellas incide, como término, en la mente; como núcleo de un relativamente preciso significado. La mente que recibe esos términos, ese lenguaje del «uso» inmediato, sabe también distinguirlos. Cada palabra significa «algo». De lo contrario no tendría, obviamente, sentido «percibir» un lenguaje. Si todo significase lo «mismo»; si no hubiese una prerreflexiva distinción conceptual, una cierta clausura terminológica en cada palabra de un lenguaje, no habría inicio alguno en el proceso del comprender. Esta aparente trivialidad indica que el lenguaje ha sufrido un proceso de acristalamiento y que, aunque levantado sobre el mar vivo de la realidad, parece como si, de pronto, en los usos concretos, ese mar se congelase, se olvidase de su honda riqueza para funcionar, más que como entreabierta semilla, como un cerrado e impermeable núcleo, mero impulso semántico que condiciona y orienta el comienzo del pensamiento. Pero de todas formas, esa inicial e imprescindible recepción no basta para luchar contra la esterilidad que consiste, para seguir con la comparación platónica, en que la semilla no se abre, no se transmuta y mueve en el surco de quien la recibe.

El que el *lógos* pueda germinar en la mente implica, por supuesto, no tanto esa investigación objetiva que antes he mencionado, en relación con la historia misma de cada lengua, sino la posterior reflexión sobre sentidos, contextos, situaciones, incluso intereses ideológicos desde los que esos términos emergen.

La situación en la que recibimos el lenguaje que signi-

fica algo más que la mera referencia a lo inmediato real: «hace calor», «hay ruido en la calle», «dame el libro», «mañana saldré de viaje», etc., condiciona en buena parte la posibilidad de esa reflexión «germinadora». Todo lenguaje «teórico» —quiero decir que no tenga esa inmediata referencia a lo inmediato concreto; al inmediato uso en el que se inserta el vivir de la cotidianidad— se presenta, o bien en el curso de ciertas estructuras e instituciones culturales, o bien como escritura. En este espacio distinto de aquel que tiene que ver «inmediatamente» con la experiencia vital, la actitud del receptor está animada por otros estímulos que los de la inmediata y urgente experiencia. El oyente o lector se encuentra en esa situación para entender. Las palabras no le llegan, en principio, para la pasiva y homogénea aceptación de lo que percibe, aunque pudiera haber situaciones concretas en que, por afinidad ideológica, no importa tanto entender cuanto aceptar, confirmar, o identificarse en esa ideología. Pero cualquier otra situación se establece en un contexto crítico, en el que el lenguaje se hace presente para «ser juzgado», o sea para ser entendido. Aunque haya una forma de «enseñanza» en la que alguien, un maestro, un investigador, nos plantea su perspectiva y nos muestra una manera de entender, precisamente la inteligencia de eso que se nos comunica no se limita a la pasiva recepción. Recibir es, en este caso, insertar en nuestro propio discurso el discurso ajeno; verlo desde «nuestras» palabras, lo cual quiere decir incorporarlo, con la reflexión, al horizonte de ese saber con el que entendemos la vida, el mundo y a nosotros mismos.

Pero el uso de una buena parte del lenguaje abstracto, como tal lenguaje, presenta algunas interesantes complicaciones que habría, al menos, que plantear. El uso de palabras como justicia, bien, personalidad, identidad, consciencia, moralidad, idea, etc., tiene, como hemos visto, una consistencia inicial, de manera que aunque no sepamos ni

la historia de esos términos, ni su desarrollo, ni sus niveles significativos, precisamente por el lenguaje en el que los recibimos existe, entre su «lenguaje» y el nuestro, una cierta homogeneidad que permite «saberlos». El que el lenguaje que nos llega pueda ser sabido se debe, fundamentalmente, al hecho de que todos los elementos que lo integran son ya «nuestros»; son nuestro «idioma»; los sabemos, paradójicamente, antes de saberlos. Pero este saber previo es sólo el comienzo. El lenguaje interior parado, por así decirlo, en nuestra mente —la tierra expectante de ese «*lógos* semilla»—, se activa con la inesperada presencia de un lenguaje distinto, forjado en otra mente, nutrido en otras experiencias, pero que es, en un sentido esencial, como el nuestro. Esa aproximación del otro lenguaje presenta al nuestro esa diversidad que lo constituye como tal. Y esa «otreidad», esa «alteridad», permite ver las diferentes perspectivas, los diferentes sentidos y matices que nos estimulan a enriquecer nuestro particular horizonte, en el entrechocamiento de unas palabras que son distintas a pesar de la inicial comunidad lingüística; pero que constituyen el inevitable principio de toda intelección.

Lo que late en el fondo de esta siembra que no es estéril, es la posibilidad de una auténtica comunicación. Cuando un lenguaje se hace presente al nuestro, empezamos a sumergirlo en nuestro tiempo, a intentar descubrir la novedad que aporta en el discurrir de nuestra especulación que refleja, en ella, los contenidos teóricos de las palabras que nos llegan. El reducto más personal de nuestra autoconsciencia consiste, pues, en la maleabilidad con que, a pesar de la posible firmeza de nuestro ser concreto, podemos cambiar determinadas perspectivas en función de ese mundo de «otras» palabras que la comunicación nos ofrece.

Una forma de esterilidad es la transformación de la personalidad en muralla, en cerco endurecido donde rebo-

ta todo lo que no se aplasta contra ella y se hace como ella. La consciencia se convierte así en algo inalterable, inmutable. Su «ser ahora» es el monótono y pobre «ser siempre» y para siempre. El presentar este amurallamiento como algo negativo, parecería contradecir esa firmeza que toda personalidad debe llegar a conseguir, y que suele considerarse uno de sus logros característicos. Y, sin embargo, la esencia de esa personalidad afirmada, se enriquece también con la posibilidad de estar abierta ante toda otra voz que con ella dialogue. Esa apertura no implica, en momento alguno, que se diluyan las estructuras fundamentales que sostienen cada individualidad personal. Más bien, la disponibilidad de enriquecimiento se hace siempre desde los propios esquemas de nuestro discurso interior que se amplifica, afirma y se sustancia con la palabra nueva.

Muy distinto, pues, este proceso de aquel otro que exige hacer desaparecer el *lógos* que llega sin que esa otra palabra pueda, de hecho, ser semilla y germinar en el *lógos* que le recibe. La personalidad amurallada convierte también la semilla del *lógos* en cápsula inalterable para siempre clausurada.

Una de las diferencias, sin embargo, que ese *lógos* como semilla presenta, consiste en el hecho de que por la incidencia en él de la otra palabra que le recibe, el fructificar no es tanto llegar a realizar el inalterable fruto que, como en el caso de las semillas naturales, encierra, sino en funcionar, una vez sembrada, como estímulo de inesperadas y originales cosechas.

Toda educación debe mantener y estimular ese intercambio entre semilla que se siembra, palabra, mensaje, discurso que se comunica, y permitir que esos «objetos» verbales, al anidar en la mente de quien los recibe, fomenten y alienten otros vuelos teóricos, crezcan en otras palabras, originen un caudaloso fluir en el cauce del futuro. Estos nuevos actos mentales transforman en vida el pensamiento,

dando un nuevo sentido, en la mente y en la realidad, a la repetida y monótona sucesión con que se desliza el tiempo sin sustancia, ese tiempo estéril, idéntico siempre a sí mismo; simple «medida del movimiento», pero sin «antes ni después» (cf. Aristóteles, *Física*, IV, 11, 219b, 1-3). Nada más opuesto, por consiguiente, a esa siembra educativa, que la transmisión de un lenguaje cuyo destino es sólo el de ser recibido sin «recepción»; el de tener que caer en una mente que no puede hacer nada con él, sino incorporarlo al inerte material de una muralla donde falsos educadores, como falsos profetas, han ido piedra a piedra acumulando las endurecidas simientes de una lengua muerta y que produce muerte.

En las líneas finales del mito se resumen algunas de las ideas esenciales de lo que la crítica a la escritura encierra, y se abre una nueva perspectiva a la memoria que aparece no ya como proyección desde el pasado sino como decisión hacia el futuro. Tal vez sea esta la causa por la que se plantea entonces el tema de la inmortalidad. El soplo mortal que alienta en las páginas en las que Platón expone el mito, se vence con esa esperanza de permanencia que parece dar su verdadero sentido al proyecto platónico: superar las limitadas condiciones de la existencia, prorrogada sólo, en sus latidos, hasta la inevitable muerte, forma también de la esterilidad.

Toda la literatura arrastra, pues, ese aire de finitud. Construida sobre el lenguaje que está sometido siempre a los momentos de su articulación, el imprescindible movimiento de la naturaleza, en el tiempo en el que el aire suena y en el espacio en el que el sonido se forma, arrastra esa esencial finitud de la oralidad. Pero el «diálogo del alma consigo misma», ese diálogo sin voz, sin el tiempo y el espacio de la articulación, está, en cierto sentido, liberado de ese sometimiento. Digo «en cierto sentido» porque el tiempo de la mente, aunque esté libre de esas articulacio-

nes donde el «otro» tiempo se engarza en sonidos, también expresa su movimiento. La mente espera el fluir de su esencia como lenguaje. Las palabras se enlazan, y este enlace es el sometimiento ineludible al tiempo y a la muerte. Hablar, escribir son formas de «decir», de ese aire semántico que espera, desde las palabras pronunciadas o escritas, las otras necesarias palabras aún no dichas. Este simple hecho manifiesta la estructura de la temporalidad que constituye la realidad. Tener que esperar, por así decirlo, el tiempo para «ser», no es sólo el reconocimiento de esa esencial forma de consistencia, sino, además, es la confirmación de ese incesante dinamismo, donde cada presente forja el impreciso lugar desde dónde y hacia dónde. Un ser, pues, supeditado al fluir, al «todavía no», en el que cada instante confirma su insuperable finitud.

8. EL FUTURO DE LA MEMORIA

Antes que el tiempo muera en nuestros brazos.

ANDRÉS FERNÁNDEZ DE ANDRADA

Tú mismo constituyes tu destino
pues por días, por horas, por minutos
eternizas tu propio sentimiento.

FRANCISCO DE QUEVEDO

Términos tiene el tiempo y la hermosura.
El concertado impulso de los orbes
es un reloj de sol, y al sol advierte
que también es mortal lo que más dura.

GABRIEL BOCÁNGEL

1. INMORTALIDAD

Quizá el tema más importante, que se destaca en estas últimas líneas de la exposición del mito de las letras sea el de la inmortalidad. Anteriormente había mencionado ese aura mortal que circunda el proceso de la escritura. Pero en el texto platónico, como oposición a esa finitud del acto de escribir que nos anuncia que no estaremos allí, ni tal vez «entonces» cuando nos lean, aparece la posibilidad de

superar la muerte. Escribir es ya el reconocimiento de una inevitable ausencia; aceptar que no podremos estar en ese indefinible lugar hacia el que toda escritura se dirige. Y porque no podremos llegar allí, escribimos. Un gesto desesperado hacia la nada, que sólo llena esa cadena de lectores a los que únicamente podremos tender la invisible mano del texto.

La transmisión de esas semillas, llenas de posibilidad, garantiza, en el inacabable ciclo de su entrega, la superación del escueto tiempo individual. Porque ese *lógos* vivo que se siembra «con fundamento en el alma» (276e) es, precisamente, semilla que no sólo da frutos de conocimiento, sino que abona inmortalidad. Al desaparecer como semilla, como palabra que se incorpora en la mente de quien la recibe, es capaz de alumbrar formas de saber que, por sí mismas, son formas de vida. Y esta forja de contenidos que, en principio, fluye hacia el pasado, ofrece, sin embargo, la posibilidad de crear futuro, de predecir, en la sustancia del presente lleno de esas palabras no estériles, una forma de continuidad distinta ya de la simple y neutra fluencia con la que se nos llega el tiempo.

Inmortalidad quiere decir continuidad; superar el balbuciente espasmo del presente, agotado ya en su mera instancia, para construir un tiempo donde no acaba ese presente, siempre distinto a sí mismo por la sucesión de nuevas semillas. La muerte, pues, de cada simiente es la pervivencia del fruto que vuelve a ser, de nuevo, simiente nacida antes de que ese fruto se consuma. Una semilla, pues, siempre distinta y, sin embargo, siempre idéntica, con la identidad que presta la repetida esperanza del mismo fruto; muerte y vida a un tiempo. Pero vida que surge por esa muerte y tal vez, incluso, desde ella. Una cadena donde, como en el tiempo, se proyecta sin ruptura cada instante, cada latido que se apaga en el inicio del venidero.

Una vez más la metáfora de la semilla ofrece, en el

lógos, la imagen de la permanencia como una especie de inmortalidad. El *lógos* que se siembra pasa a través de los individuos que lo dialogan consigo mismo o con los otros. Más allá de cada consciencia del presente, el fenómeno de lo otro, de otros pensamientos, otras encarnaciones, encuentra vida en la relativa identidad de un lenguaje cuya sintaxis no sólo eslabona palabras —ese aire semántico— sino que engarza, en él, la existencia de aquellos que al pronunciarlo, al condensarlo en escritura, mueren. Una muerte, sin embargo, que renace en la vida, en el tiempo prestado por quienes, desde un nuevo contexto, lo respiran.

De boca a boca, de aire a aire, el soplo semántico alienta a través de las generaciones cuando, como en el proyecto platónico, el «alma adecuada» (276e) y el sembrador «dialéctico» se conjugan en un tiempo siempre ofrecido al imprevisto juego de la posibilidad. Posibilidad que es indicio de inacabamiento, de parcial realización, como el vigor del fruto que, consumido en la sofocante madurez del tiempo que se concentra y agolpa en su propia pulpa, deja, sin embargo, escapar ese otro tiempo que se libera en la entreabierta dureza de la semilla.

Pero la siembra va también de letra a letra. Aunque Platón no menciona, en este texto de la semilla inmortal, a la escritura es, sin embargo, en ella donde se produce el milagro de la muerte que es vida. El aliento platónico de una vida inmortal que se va engendrando en el paso de las generaciones (277a) habría, probablemente, amainado en esa transmisión de una voz semántica condenada a la inmediata temporalidad que la alimenta sólo para el presente. Es posible que, en la transmisión oral, se hubiese conservado algo de lo que daba contenido a esa voz semántica que yace en las grandes palabras que hablan en los *Diálogos*: bien, sabiduría, prudencia, idea, justicia, belleza, *paideía*, inteligencia, dialéctica, política, valor, *aretē*, verdad, memoria, pasión, *philía*, felicidad, olvido, democracia,

aristocracia, azar, mito, *téchnē*, *eros*, *epistēmē*. Tal vez hubiesen llegado, como pálidas imágenes, a encontrar eco en nuestros ámbitos. Pero es muy posible, también, que, aunque vivas por la inmediata transmisión que apoyaba la voz de sus portadores, esas palabras hubiesen difuminado sus perfiles, relajado su consistencia a lo largo de la historia; habrían ganado presente: esa vigencia alimentada por los latidos del tiempo real en que esas palabras se pronunciaban, se usaban; y perdido memoria: esa garantía de inalterable sustancialidad, de su inmóvil, ofrecida y abierta semilla que en las letras reposa.

En la desalentada, silenciosa escritura, el *lógos* alcanzó, como memoria, su momento más consistente. Siempre idéntico al primer impulso que lo «pronunció» sobre el papel, el *lógos* ha logrado resistir con más fuerza que el vivaz «aire semántico» del que la oralidad se nutre, a pesar de la precariedad de la materia en la que tantas veces tuvo que posarse: tablilla de cera, papiro, pergamino, papel. Es verdad que esas letras respondían siempre «una y la misma cosa» (275d) a aquel que les preguntase; pero precisamente esta inalterable identidad de su grafía era, por otra parte, la garantía de su continuidad. Como la dura semilla, las letras dejaban el resquicio para que penetrase el soplo, el tiempo presente de su interrogador. Y desde la pregunta, que era un lenguaje dentro ya del lenguaje, el tiempo de la existencia —condición primera y esencial de todo preguntar— aireaba ya esas palabras, las movía en la dirección de la vida, representada por la mente de su solitario interlocutor.

La pervivencia se expresa, pues, en ese continuo, idéntico, callado estar de las letras que, paradójicamente, la presencia real de cada lector convertía en inmortal. Porque aunque el carácter efímero —«hombres de un día», *epámeroi*— (Píndaro, *Pítica*, VIII, 95), de los posibles lectores bañase de provisionalidad y relatividad toda lectura, entre

el escrito —la dura tierra de la memoria— y la alentadora mirada se establecía la complicidad de esas dos formas del tiempo, donde el pasado era el hilo enhebrador de otros ya irrepetibles instantes, y el presente del lector pugnaba por revivir con su mirada la utópica repetición en la *anámnēsis* y el diálogo. Dos *logoi*, pues, frente a frente: el visible *lógos* de la letra que condenado a su propia inercia, a su monótono y pertinaz silencio, presenta tras la apariencia lineal de su discurso, la cara inequívoca de su atemporalidad, y el invisible *lógos* del lector, puro tiempo inmediato y fugaz, empeñado, sin embargo, en la tarea de dejar que su fluir discurra por el cauce que va construyendo esa otra voz que, desde la memoria, le alcanza.

El deseo de inmortalidad implica el reconocimiento de la fugacidad a que el lenguaje se somete. Cada palabra pronunciada, cada fonema emitido desaparece sin dejar huella visible en el aire desde el que se articula. Pero este irremediable fenómeno del tiempo logra compensarse en la cadena de la comunicación. El individuo solitario, sometido a los límites del cuerpo en el espacio y de la voz en el tiempo, tensa, en el aliento semántico que emite, una red donde se sostienen otras vidas. El producto de esa comunicación pervive por encima del vínculo temporal a través del que la comunicación se establece, y pervive como experiencia en la memoria, como espacio significativo que determina, en cada caso, la situación concreta que lo define, el ámbito del que ha surgido. Aunque la experiencia acaba por diluirse en la memoria y perder buena parte de la intensidad de la sensación que la originó, esa desaparición de los momentos concretos va haciendo surgir otra forma de experiencia. Una experiencia que se consolida en las palabras del lenguaje y que permite, desde esa ya imprecisa o vagorosa memoria que las sustenta, mantener un sistema de significaciones capaz de insertarse en la futura vida de todo aquel que, con su tiempo, vuelve a rellenar de

sensación y experiencia el sustento previo de esa memoria (cf. Aristóteles, *Analíticos segundos*, 100a, 3-7).

La transmisión de esas experiencias por los canales del lenguaje permite superar los instantes determinados en los que la comunicación se consume y compensar, en la continuidad de esa comunicación, la finitud inherente a toda existencia. Por supuesto que la vida se transmite también por los canales de la naturaleza. La finitud que, hacia el individuo, es implacable, deja superar la barrera de cada tiempo individual en la procreación de otros individuos. Es cierto también que en el mismo individuo en el que esos instantes se consumen, la consunción implica, necesariamente, la esperanza de otros instantes venideros y, por consiguiente, a la esencia misma de esa finitud corresponde la posibilidad de superarla. Precisamente el hecho de la finitud es la constatación del horizonte de posibilidad que lo ciñe. Efímero quiere decir «ser de un día» (*epámeros*); pero con independencia de la metáfora pindárica, «ser de un día» quiere decir también ser de muchos días, de muchos meses, de bastantes años. Años que vistos desde la perspectiva de la historia, desde un horizonte más amplio, tal vez puedan, efectivamente, reducirse a un día, parecer como un día; pero que en la imprescindible sucesión permiten ver, al filo del tiempo, que ser es dejar de ser; pero dejar de ser en ese filo, o sea en esa estructura que atraviesa la realidad, y que hace que cualquier momento de ella esté engarzado en el momento que pasó y en el momento que viene.

No hay instantes solitarios. Ser temporal es, precisamente, sucesión y fluencia, y esta misma constitución de la realidad condenada siempre a la finitud implica, sin embargo, un tiempo más allá del «ahora mismo» que se consume, como si en la limitación temporal estuviese siempre presente lo ilimitado. El «ahora» que deja de serlo, para sumirse en el pasado, tira del futuro, necesita el futuro

para ser presente. No es, pues, la única característica de la temporalidad ese incesante vuelco en el pasado, sino también ese arrastre del futuro, camino de su realización y de su «presencia».

Aunque la efímera y fugaz sucesión del presente hace que la vida se dé, esencialmente, en la instancia de cada latido, la estructura del tiempo como sucesión insinúa ya la posibilidad de una permanencia como duración, donde cada ahora está sostenido en el flujo de la continuidad sin la que no tendría presencia alguna. Por ello todo «ahora» es un «aún». Si el carácter fugaz del tiempo constata la rápida transición de los «ahoras», el engarce con sus límites temporales lo convierte en ese «aún», donde el lenguaje plasma, dentro de cada presente, la siempre posible duración.

Esta tensión del «ahora» señala la salida del presente y la seguridad de que, durante un «cierto tiempo», esa salida no se abre, en el vacío, hacia la nada. Sin embargo, a la esencia de la temporalidad corresponde, como se ha dicho, esa ineludible finitud, sólo superable si en las obras del hombre, en la cultura, cupiese organizar una forma de presentes en cierto aspecto repetibles y donde el carácter de «aún», que por muy efímero que sea el presente lo sustancia y «estira», pudiese extenderse más allá de cada vida individual y funcionar en otros «ahoras» distintos de aquellos que empujan el real latir de la vida.

El lenguaje constituye esa posibilidad, al hacer que lo dicho sea siempre algo para alguien que está, por consiguiente, situado en el tiempo de la espera. Un presente, pues, que se desenlaza hacia el futuro. Pero ese lenguaje que, como comunicación, amplía y enriquece el mero presente de su emisión, se sostiene, en principio, sobre la inmediata temporalidad de un diálogo, de una «voz oída», y sólo dura en ese tiempo que enlaza las distintas «presencias». Es cierto que ese *lógos* transmitido, que tiene

sentido y fundamento y que, en consecuencia, puede ser reelaborado, asumido, «practicado» por todo oyente, implica, más allá del tenso «aún» de toda palabra, una nueva especie de «aún», una peculiar duración. Mantenido en una relación temporal entre hablante y oyente, el lenguaje hace de puente que enlaza los inmediatos, sucesivos instantes de distintas consciencias y en su carácter de mediación pervive, desde el pasado que acaba de emitirlo, hasta el futuro que empieza a oírlo. Pero más allá de la cápsula temporal que cobija esas presencias unidas en el lenguaje, apenas pervive otra cosa que el puro *lógos* en el que se sumerge, de nuevo, toda «individualización». La «particularidad» que cada consciencia aporta a la universalidad del *lógos* queda, pues, sumida en el inmenso y siempre expectante «aún» del lenguaje. Y esto es ya una forma de inmortalidad. Sin embargo, esas palabras que perduran en el diálogo más que el aire semántico que, inicialmente, las sostuvo, no conservan, fuera de la cápsula del presente dialogado, la huella real de aquellos que las utilizaron. La concreción «histórica», el sello de cada consciencia individual, perdió su relieve en el curso del tiempo, y el lenguaje, enriquecido sin duda por los usos de tantos «diálogos», no perduró, sin embargo, más que como esa abstracta lengua que espera, para hacerse de nuevo presente, el tiempo del «habla».

La consciencia temporal que se derrama, pues, en el piélago de la lengua anuncia, con todo, a pesar de la limitación de su *lógos* individual, que esa repetida tensión comunicativa sobrepasa el círculo del presente y se inserta en otro espacio en el que, en un determinado sentido, empieza a consolidarse su efímera sustancia.

Pero esa inmortalidad colectiva de una lengua, que pervive sobre las concretas articulaciones de sus hablantes, carece todavía, por muy fundados que estén sus discursos, de esa consciencia de identidad y permanencia que podría

ser el inequívoco indicio de inmortalidad personal. Para ello habría que probar que inmortal quiere decir no morir, no desaparecer como individuo. Pero la individualidad es ya segregación y distancia, y su misma estructura implica necesariamente la muerte que está en la esencia misma del transcurrir temporal.

Atados a la temporalidad, el vivir se sustancia en esa ininterrumpida sucesión que implica, desde su misma estructura constitutiva, vida y muerte, presencia y ausencia, aparición y desaparición, sensación y memoria. Y precisamente por esta diferencia entre el impacto de la realidad en los sentidos y su largo eco en la memoria, se descubre no sólo la finitud sino también la más o menos pálida posibilidad de permanencia. Tal vez sólo como semilla, como posibilidad, quepa intuir la única forma de «ser inmortalidad». Porque sometidos al tiempo, también nosotros mismos estamos hechos de su materia. Enhebrada en el cuerpo que sostiene la común naturaleza, nuestra individualidad está hecha de múltiples elementos. No sólo del tiempo en el que sucesivamente, latido a latido, existimos, sino también del espacio en el que, como cuerpo, habitamos. Cuerpo construido en las sucesivas etapas que la naturaleza impone, y de la compleja y delicada materia que lo anima. El punto o el momento de esa individualidad que pudiera sobrevivir a tan peculiar hechura, y donde pudiera sostenerse la supuesta inmortalidad es, sin embargo, inconcebible.

Un ser así construido, que se hace y se deshace en el tiempo, no puede, al parecer, «ser otro» que aquello que como sustancia le sostiene. Y su sustancia es tiempo. No sólo aquel en el que encuentra, como presencia, como estar presente, la forma de conectarse con el mundo y con los otros seres semejantes, sino también esa multiplicidad de experiencias que integran su individualidad y que, en determinados casos, puede convertirse en «persona». Como

si en la apertura de cada vida, en la fluencia de la historia individual y colectiva que nos circunda, cupiese a la voluntad, a la decisión personal, dar perfil y consistencia a nuestras respuestas y «hacernos», de paso, en ellas.

El término persona, personalidad, supone que en el fluir de los momentos por un cuerpo humano cabe levantar una extraña forma de íntima corporeidad, de «sujeto interior», de semilla que, en su ser, mantiene una coherencia, una cierta firmeza frente a la precipitada urgencia de los «ahoras». Esta coherencia hace que, en el mismo centro de ese tiempo que pasa por el cuerpo y la mente, se levante un rescoldo de entre las experiencias, una idéntica manera de enfrentarse con la diversificación. Y esto es ya una sombra de inmortalidad, de permanencia.

Esta resistencia al puro transcurrir es, en cierto sentido, fruto de ese curso. Sin el paso del tiempo no habría ocasión de construir, con su misma fluyente sustancia, esos pequeños diques que, aunque destinados a la definitiva e insalvable inundación, van sosteniendo en sus remansos el eco del tiempo real como historia colectiva y del tiempo ideal como escritura.

Es posible que esa semilla, que en el lenguaje se transmite a través de generaciones, resista la aniquilación del curso temporal en las sucesivas entregas de experiencias que ese proceso ocasiona. Hay una «mismidad» entregada, una semilla que fructifica en otros «seres», en otros caracteres (*éthesi*) y que es, efectivamente, la misma y distinta. La mismidad permite que la continuidad tenga determinados puntos de consistencia; la distinción, a su vez, hace que esa mismidad fluya por otras mentes, se encarne en otros cuerpos, se enfrente a otros ámbitos históricos y con ello haga revivir y germinar esa supuesta mismidad. Pero este curso está siempre determinado por la temporalidad inmediata de la entrega oral, por la presencia en el tiempo de los interlocutores en el diálogo de la tradición. Aunque

los efectos de ese múltiple y presente diálogo lo sobrepasen y, en consecuencia, alarguen los latidos de la vida en la dirección de la memoria, ésta no puede irradiar, desde el núcleo concreto que la forja, sino en un estrecho círculo abierto sólo a la transmisión oral y, por consiguiente, movido por las instancias que, en cada momento, determinan esa transmisión.

De todas formas, ya es importante constatar que la sucesiva instantaneidad de la vida puede constituir, en el lenguaje que por la consciencia circula, núcleos de significatividad que perduran sobre la efímera sintaxis del tiempo que los ata. Es posible que ese inmenso receptáculo significativo que el lenguaje encierra, sea la única forma de pervivir. Pero en él, las personales, vivas experiencias, si no encuentran otra forma de expresión que la oralidad, están siempre supeditadas a la instancia del tiempo, a las concretas e inmediatas condiciones de temporalidad que sumergen todo mensaje en la instantánea frecuencia que lo absorbe. «Seres de un día», al fin y al cabo, los hombres apenas pueden aspirar a sobrepasar, con sus obras, el acoso del tiempo. La palabra misma que vence, en la estructura que enlaza miles de subjetividades, al «único» presente, necesita también el aire de la voz, el tiempo articulado del sonido semántico concreto. Para revivir en el habla, desde el dormido receptáculo de la lengua, se requiere, pues, el dinamismo temporal en el que alientan y mueren los sonidos.

Una inevitable forma de mortalidad representa ese lenguaje que, al levantar su ser en el aire que lo pronuncia, se extingue a su vez, cuando cesa ese aliento significativo. Y, sin embargo, cargado con el soplo de la vida que le da sentido, justificación y sustento, el *lógos* ha logrado superar la atadura al momento en el que el sujeto lo utiliza y a través de la memoria que ese *lógos* es, y a través de la memoria que en cada individuo deposita, levanta la primera barrera contra la fugacidad.

En esa historia del esclavo y la geometría que encontramos en el *Menón* platónico (81b y ss.), al preguntar Sócrates si el esclavo es griego y habla griego no hace, en el fondo, sino constatar el hecho de que toda consciencia que asume la tarea del diálogo —un *lógos* que circula empujado por el tiempo real de los interlocutores— carga, por así decirlo, el paso de ese *lógos* con algo que ya no depende del inmediato tiempo de la voz, sino del archivo de la memoria forjada por el tiempo, pero libre ya de él.

La aparentemente obvia pregunta de si «es griego y habla griego» (82b), no es sólo la externa condición que toda mutua inteligencia requiere, sino que implica, además, que esa inmediatez de un diálogo únicamente puede funcionar desde la mediata fuente de la memoria. De ella es de donde brota la posibilidad de reconocimiento, de *anámnēsis*, al contrastar el lenguaje que llega en el diálogo con el lenguaje que, evocado por él, emerge a la consciencia. Platón pretendía, al parecer, probar la preexistencia del alma —una forma, pues, de inmortalidad— con ese saber que se hace presente en la «ignorante» consciencia del esclavo por «haber visto», por haber sabido ya en otro tiempo.

El «reconocimiento» del sentido de lo preguntado no podía, por tanto, brotar de esa constatación entre una pregunta que «sabe» y una respuesta a la que, para confirmar ese saber del otro y adecuarse con él, tiene también que «saber». La asimetría entre Sócrates y el esclavo se equilibra en el mito de una previa inmortalidad. De otra forma no podía entenderse esa coincidencia entre los dos interlocutores.

En el límite de la consciencia del esclavo, en esa frontera donde la pregunta alcanza a provocar la respuesta, tiene ésta que encontrar un fondo de coincidencia para que lo preguntado pueda convertirse en proposición, en algo afirmado o negado. El reflejo de la pregunta, desde la cons-

ciencia de quien la hace, busca una forma de consistencia especulativa. Esta consistencia permite que en la consciencia de aquel a quien llega bajo la forma de interrogación, el *lógos* pueda, a su vez, ver reflejados en ella y reconocidos los contenidos ideales que encierra. El encadenamiento de esta dialéctica brota no tanto de los actos de lenguaje presente, sino de ese fondo de los interlocutores donde, más allá o más adentro de las palabras, se establece esa comunidad que hace posible la comprensión. La frontera de coincidencia, donde la oralidad y su recepción tiene lugar, se nutre de ese *lógos* dormido que despierta y se reconoce desde una larga previa experiencia. Una superación, pues, del tiempo en esos silenciosos archivos donde la memoria espera el aliento del aire semántico que, sin embargo, fruto de cada presente, tiene que venir en alas del tiempo.

Pero aunque la prueba de esa preexistencia del lenguaje en los actos que, en cada presente, lo configuran sea el reconocimiento y, por consiguiente, la adecuación entre esas palabras y proposiciones con la mente que las afirma —la negación sería un caso análogo—, hay además, en ese recipiente donde el *lógos* yace, un dominio que emerge y se despierta sin que, para ello, tenga que circunscribirse a la supuesta adecuación o inadecuación hacia lo preguntado. Un dominio de palabras inarticuladas, de proposiciones inconclusas, de ideas imprecisas, pero que también levantan su voz desde ese horizonte de la preconsciencia en donde la experiencia de cada tiempo las ha depositado. Y en ese extraño oleaje que, de cuando en cuando, se levanta en la mente, en ese bullir de propuestas y de perspectivas, el *lógos* recoge los ecos de una consistencia interior, donde se cobija lo que somos desde los complejos, a veces contradictorios, vericuetos de lo que hemos sido.

Victorias todas frente a la urgente oralidad con que el tiempo deja constancia de su insuperable y radical finitud.

Pero ese trasplante de semillas con las que Platón espera alargar el ceñido acoso de cada momento y aspirar a una forma viva de inmortalidad, va a encontrar en la escritura una original consistencia. Esa originalidad radica, en primer lugar, en las especiales características de un lenguaje que, aunque surja también al hilo del tiempo y como expresión de ese diálogo que el «autor» lleva consigo mismo, no actúa en el presente de su creación. El lenguaje escrito no se comunica en el instante en el que surge. Con ello deja ver una importante diferencia frente a la oralidad, frente a la originaria inmediatez comunicativa con la que el lenguaje hablado actúa. La escritura se proyecta hacia otro tiempo que aquel en el que surge. Las letras adquieren así una misteriosa cualidad. Escritas desde el concreto y motivado presente de un autor, y emergiendo de su pasado, se dirigen al borroso horizonte del futuro en el que, tal vez, encuentren lector y respuesta. Es evidente que esta perspectiva de una comunicación, que, en el fondo, no se orienta hacia nadie determinado, rompe con la primaria estructura del lenguaje. Al moverse la escritura hacia ese impreciso futuro se afirma, sin embargo, como memoria, se convierte en memoria. El futuro en el que, posiblemente, actuará ese diálogo que las letras prometen es el alargamiento del presente de la escritura hacia un imaginario y siempre imprevisible lector.

La escritura expresa, por consiguiente, esa ampliación del tiempo que, al proyectarse hacia el futuro, crea pasado. En esta ambivalencia se supera la instantánea constitución de los presentes que quedan, en cierto sentido, recogidos y organizados en esa línea de escritura que el lector, desde su tiempo ya, va a recoger y a «repetir».

Con esta presencia de las letras el adjetivo «inmortal» que encontramos en el texto se carga de una especial responsabilidad. Una inmortalidad que depende de la maduración de las semillas, de la dialéctica —del movimiento—

del *lógos*, no es el descubrimiento de un hecho, sino de un deseo, de una tarea, de un compromiso. Una inmortalidad que consiste en la no quebrada cadena de una siembra donde la mente asimila y transmite la sustancia del pensar.

Por ello, la inmortalidad aparece desde esa nueva forma de preexistencia que es la cultura. La cultura como letra, como inabarcable recipiente de memoria donde yace otra forma de lenguaje, incluso otra forma de adobar sus contenidos, distinta de aquella en la que empezaron a comunicarse los «seres de un día».

Preexistir es, pues, recoger, no en el inasible cielo de un sueño irrealizable sino en el concreto territorio de la escritura, ese tiempo en el que las palabras de los hombres no se sometieron sólo al aire fugaz en el que se articulaban. Vivir es entonces aceptar el presente en el que el tiempo se nos va formulando, en el que vemos, por así decirlo, la faz del tiempo; pero también descubrir otro rostro más rico y complejo que el que nos presta la inmediata vida. La memoria logra así una ejemplar consistencia que escapa ya a toda memoria individual que, naturalmente, es también, desde cierta perspectiva, un «único día». Construida sobre muchas memorias, la escritura hace presente todos los pasados perdidos, pero encontrados siempre de nuevo —inmortales, pues—, en el tiempo de cada lector, en el tiempo futuro. Así se enlazan el ser que descubre la verdadera forma de real preexistencia y una posteridad a cuya constitución va a contribuir con la aportación de una lectura en la que el lenguaje del pasado pueda recobrarse, efectivamente, como semilla. Un lenguaje, pues, concluido como tal lenguaje, que dice «siempre una y la misma cosa» (*Fedro*, 275d) y en el que ese «siempre» es la constante e inalterable apertura a la posibilidad de «otro» decir.

Sobre esa especial forma de preexistencia, la existencia presente adquiere un cierto grado de peculiar responsabilidad. Las semillas del pasado, la historia de lo «antepasa-

do», tienen necesariamente que ser sembradas. Pero esta siembra requiere determinadas formas de cultivo. No hay generación espontánea por mucho que el aprendizaje de un lenguaje oral tenga lugar a través de unos complicados y, hasta ahora, poco conocidos procesos de análisis y síntesis, que realiza el cerebro al irse abriendo al mundo.

El territorio de la cultura precisa ser aprendido, mirado desde perspectivas en donde el «alma» está preparada para hacer germinar y, por consiguiente, hacer vivir lo que es silencio, hacer realidad lo que es posibilidad. Esta realización se transforma, a su vez, en el caso de que la recepción se haga escritura, en posibilidad que enhebra el tiempo en ese hilo que, en el texto platónico, se llama inmortalidad.

2. *Eudaimonía*

No es extraño, pues, que junto al deseo de inmortalidad, de ese impulso que engarza pasado y futuro, aparezca el término felicidad —*eudaimonía*—. Es este un curioso contexto para la interpretación de tan decisiva e importante palabra. Esta siembra incesante de semillas no sólo otorga inmortalidad sino, también, felicidad. Porque la inmortalidad buscada en la que el individuo supera su limitación en el ámbito de otras consciencias, ofrece la posibilidad de descubrir ese carácter de río que fluye y esa fluencia permite que la mente sienta el movimiento, la recogida y la entrega, como un proceso que da felicidad, que es también dinamismo y *enérgeia*. Todo aquello que produce un movimiento con sentido, ofrece la felicidad del no-estancamiento, del incesante renacer.

Eudaimonía, felicidad. Unida a la historia de las semillas que reviven en cada alma, la felicidad implica llegar hasta ese campo donde fructifica el lenguaje que alimenta el futuro. Es verdad que para que esa felicidad sea también

posible tiene que presentarse en los concretos límites del hombre que la busca. No es la felicidad que, como abstracción, engaña la posible miseria de cada presente con el irrealizable sueño de la consolación en la utopía. El que participa en esa recogida y siembra de semillas es feliz «en el grado más alto posible para el hombre» (277a). No es, pues, la ilusión falaz que nos transporta con la mente al terreno de los piadosos deseos, y que ahuyentan del compromiso con cada presente. Es una felicidad que consiste en descubrir los elementos que la componen entre los elementos y alimentos terrestres. Una felicidad comprometida con el pequeño espacio de ese hombre que la busca «en la medida de lo posible», y que encuentra que esa posibilidad, que es en parte clausurada realidad, se abre, en el diálogo con el pasado y para el presente, a la siempre ilimitada y fluyente realidad. «En el grado más alto posible para el hombre.» La felicidad se arranca así de los engañosos niveles de una teoría que, a través de las palabras, dejase el ánimo de los oyentes o lectores sumidos en el horizonte de los deseos siempre insatisfechos.

La transmisión de semillas por las que aspira el aliento de la inmortalidad hace feliz al hombre. Felicidad es, pues, entrega de vida. Pero esa entrega requiere previamente «ser vida». Sólo quien es capaz de vivir, es capaz de crear. Esta capacidad consiste en el cultivo de esos surcos interiores, en donde somos receptores de las semillas que se nos entregan y cauce por donde fluye el lenguaje que viene de la historia. Como un prisma que tuviera que colorear la luz que recibe y reflejarla, a su vez, transformada, cada consciencia individual es un eslabón esencial en esa cadena que, en múltiples, diversos eslabones, sujeta y constituye la cultura.

Esa transmisión de vida, que da felicidad, es resultado de una consciencia crítica que juzga y piensa desde esa porción de tiempo que es su verdadero tesoro porque, como

posibilidad, es fuente de realidad y principio de creación.

Estar despierto en ese tiempo nuestro, asimilar la tradición, juzgarla y orientarla, aunque sea desde un insignificante reducto, permite que el individuo se sienta partícipe de un empeño que transciende los límites de su propia individualidad. Esa transcendencia determina dos características fundamentales de la felicidad. Una de ellas es la energía (*enérgeia*) a la que se habría de referir Aristóteles (*EN*, X,6, 1176b). Pero esta actividad tiene, además, que serlo conforme a la *aretē* más excelente (*EN*, X,7, 1177a11) y esta excelencia consiste, sobre todo, en tener entendimiento, tener *noūs*. Precisamente porque esta forma de ser y de vivir no es un hecho sino una actividad, una continua tensión, tener inteligencia y cultivarla es hacer germinar las semillas del *lógos* que llegan hasta la mente y que esperan, allí, la madurez del tiempo de la reflexión, de la crítica y del proyecto.

En la perspectiva platónica, la inmortalidad y la felicidad se ven como fruto de esa reflexión en la que, sostenida por el bien, la justicia, la belleza y la verdad, la simiente del alma germina entregando su contenido a otras mentes, proyectando, desde su misma vida, otras vidas que enriquecen y alientan la inicial soledad.

Vivir es, por consiguiente, la consumación de esos actos en los que se recibe y se entrega, por el lenguaje, la sustancia de una semilla que necesita, para serlo, alimentarse y criarse en el rescoldo de una intimidad que juzga y que, al asumir el pasado, se ve como parte de él y se reencuentra en él. Este juicio, para el que la mente tiene que estar preparada y cuyos protocolos establecen esas cuatro palabras que Platón destaca como horizonte moral del filósofo, constituye el momento esencial de la existencia.

La vida de la mente, como la vida del cuerpo, requiere ese desarrollo que la energía del pensamiento ofrece. La aniquilación de ese proceso significa la muerte; la muerte

de la inteligencia y, por consiguiente, la muerte de la posibilidad y la esperanza.

Si la felicidad es *enérgeia*, no hay nada más estimulador que ese placer de la mente en el contacto con tantos y tan diversos interlocutores. Esa infinita compañía, que jamás podremos agotar porque el tiempo de nuestra existencia traza una insalvable frontera a nuestras esperanzas, habla, sin embargo, el lenguaje de la posibilidad. Nuestra experiencia con los libros —las excursiones que hacemos por el paisaje de la cultura— nos deja ver que tras el «placer del texto» está el silencioso horizonte de todo aquello que nunca podremos leer, con lo que nunca podremos dialogar y que nos deja abierta, sin embargo, la inmortalidad del siempre insaciado deseo.

Aunque no podamos vivir esas vidas de los diálogos dormidos en tantos textos, sabemos que están ahí, como inmortal paisaje que no puede agotar la mirada individual y que, por ello mismo, es una continuada promesa de habla, de comunicación y vida, más allá de cada existir concreto, más allá del tiempo de los latidos. Esa callada presencia es muestra del cerco sin fin con que el lenguaje escrito amplía el punto determinado de cada consciencia hacia las fronteras a donde llega, con la escritura, la voz de otras vidas inextinguibles mientras exista la posibilidad de esa consciencia que, detrás de los ojos, aliente y se despierte.

La existencia del territorio que, desde el pasado, puede hacerse, de pronto, presente, permite descubrir que la esencial limitación de cada persona está rodeada del ilimitado universo de tantos lenguajes, que transforman en posibilidad las «otras» experiencias intelectuales, más importantes, muchas veces, que las de los sentidos y del cuerpo. A través de esa posibilidad de vivir, con la mente, otras vidas, el hombre sale fuera del ámbito que el destino temporal le señala.

Por eso, entre otras razones, no es exacta la calificación de lenguas muertas con que se denominan, por ejemplo, las lenguas clásicas. La escritura las ha convertido en algo realmente vivo desde el continuo diálogo con su tradición. Esas lenguas muertas han logrado, con las letras, la inmortalidad de la nunca agotada memoria. Esto es testimonio de esa concepción del *lógos* como semilla, cuya posibilidad de compartirse en el diálogo produce una incesante cosecha con la que las generaciones de los hombres se alimentan y enriquecen. Semejante ejemplo de inmortalidad lo es también de felicidad. Nada más vivo y estimulador que ese lenguaje que con la escritura se aproxima y nos habla. Creo que aún no se ha percibido, con la necesaria agudeza, lo que significa el hecho de ese inmenso diálogo que la escritura del pasado nos presenta: salir de la siempre ceñida comunicación con lo inmediato o del diálogo con nosotros mismos, que puede convertirse en la monótona repetición de ese lenguaje que somos, que nos constituye, pero que sin el aire de otras palabras, de esos mundos teóricos que nos traen las letras, acaba por consumirse en el corto aliento de un amurallado presente.

La diversidad de perspectivas que la tradición escrita nos presenta otorga, pues, felicidad. Esa felicidad que significa la compañía inagotable con la que se rompe el cerco de nuestra singular historia y el teórico espacio de nuestra inteligencia. No es extraño, pues, que el trato con la escritura haya llegado a producir, en su más especial momento, al filólogo; alguien que tiende hacia el lenguaje, que busca la inteligencia de los escritos. Las letras despiertan esa *philía*, esa amistad, familiaridad, amor, que orienta el modo de nuestra aproximación a ellas. Esa pasión por los significados de los mensajes escritos arranca al hombre otro tipo de relación con el pasado. El *lógos* provoca esa amistad en cuyo cauce nos aproximamos a la empresa de la interpretación. Filología quiere decir, pues, la constancia

de un lenguaje que envuelto en el misterio de su silencio, mediado por los signos escritos, sólo entrega sus significados, su sentido y, en definitiva, su voz a quien los ame, a quien sea capaz de mostrar en su praxis hermenéutica la pasión que mueve esa *philía*. Y ese amor da felicidad: felicidad que tensa el tiempo presente del intérprete hacia un mundo de significaciones en el que se instala la propia consciencia, saliendo con ello del recinto mortal de cada concreta historia, de cada limitada y efímera experiencia.

Amor a la escritura es, por consiguiente, tendencia hacia todo aquello que, desde el umbral del pasado, habla a cada presente. Un hablar que deja sentir las voces de miles de personajes para siempre ausentes y que, sin embargo, por esa frontera de las letras, muestran el resquicio a través del que se manifiesta una forma sutil de inmortalidad.

La silenciosa escritura, que no contesta si se le pregunta, dice, efectivamente, «siempre una y la misma cosa» (275d); pero no aquello sólo que Platón insinúa. La escritura dice, sobre todo, que, por encima del presente en el que el aire que articula las palabras se consume, y dentro del inmediato tiempo que mide el paso de las horas —el mortal tiempo que se hace presente en su camino hacia el pasado—, hay otra forma de temporalidad no consumida: una temporalidad mediata que viene, inversamente, del pasado al presente, confirmando la existencia de una memoria colectiva que se reaviva y fecunda en el contacto con la consciencia del lector. Pero si es posible que el pasado se convierta, así, en futuro, en algo que espera llegar a la presencia, la escritura realiza una forma perfecta de pervivencia. Las letras que surgieron desde el pasado de la memoria se sitúan, ante la perspectiva del posible lector, en el futuro de éste. Cuajadas en la experiencia del pasado, las letras nos ofrecen esos mensajes aposentados en ellas. Mensajes que esperan el presente del lector para incorporarse a su tiempo, y para llevar a cabo la compleja empresa de

recoger las dos formas de la temporalidad —el pasado como memoria y el futuro como recepción— en la sustancia efímera con que se desarrolla el presente. Un arco, pues, de posibilidad sobre cada consciencia puntual que en su fluir transforma, en el futuro de la lectura, el pasado de las letras.

Todo este proceso es símbolo de inmortalidad. En él se supera el presente con la homogénea sustancia de una «voz» que, pronunciada ya en otro tiempo, espera articularse de nuevo en el engarce que el *lógos* establece, al proyectarse, desde las líneas de la escritura, hacia la expectante consciencia de quien las percibe y las entiende.

En ese momento se quiebra la soledad del hombre, se expanden los límites de su mente que, originariamente, funciona ante los estímulos de los sentidos que le presentan los objetos que desmenuza y, a la vez, sintetiza. Esa expansión deja ver, dentro de esos estímulos, otros datos distintos de los que la grafía del *lógos* manifiesta. Datos que amplían su percepción a otro dominio que el de la «muda» presencia de unos signos sobre el papel. En la mente resuenan, más que lo que los sentidos leen, los ecos de un invisible *lógos* que, como materia del pasado, se acercan hacia la forma del futuro. Extraña inmortalidad de unas palabras que son capaces de enhebrar, en el hilo del tiempo inmediato y efímero, la total temporalidad en la que encuentra cobijo y consistencia el inasible brote del instante.

Por cierto que en la cultura contemporánea, donde el peso de las informaciones y los mensajes ya interpretados son tan poderosos, puede darse un proceso en el que la mente sea colonizada no por los que depositan en ella la entreabierta semilla de un lenguaje para la reflexión, sino por una terminología insustancial, fórmula cruel para la manipulación y para la muerte.

No hay felicidad ni inmortalidad en una cultura que no

hace, como dice el poeta, «el alma navegable», sino que la estanca en un oscuro, confuso espacio sin salida, controlado por un dique que sólo chorrea sobre el cauce que excavan determinadas ideologías y determinados intereses, nutridos de esos principios de la utilidad para la nada, de las «necesidades innecesarias», de los «conocimientos» que nada conocen. Simientes de acero que lastiman la mente o que se escurren por ella aplastando el jugoso surco que esperaba la germinación y la vida.

3. La plegaria a Pan

El *Fedro* concluye con una plegaria al dios Pan, ese dios al que Hermias,[1] en sus comentarios al diálogo, atribuye la custodia del «Todo» (*tò pān*). Esta plegaria añade una dificultad más en esta ya de por sí complicada obra. Sorprende, sin embargo, que estas líneas finales no hayan apenas sido estudiadas por los intérpretes del diálogo o que incluso un traductor y comentador tan clarividente como Hackforth afirme que este pasaje no tiene nada que ver con el contexto de la obra.[2] Pienso, por el contrario, que en estas líneas aparecen algunas claves que ilustran el mito de Theuth y Thamus. Destacaré sólo las cuestiones que se relacionan con lo que he expuesto anteriormente.

La primera de ellas es, como se pregunta Rosenmeyer,[3] ¿por qué dice Sócrates «ser bello (*kalós*) en mi interior» y no precisamente «sabio» (*sophós*) que parecería más coherente? ¿Por qué no dice *psychē*, en lugar de «dentro»

1. *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, ed. de P. Couvreur, París, 1901, pp. 265-266; cit. por T. G. Rosenmeyer, «Plato's Prayer to Pan» (*Phaedrus*, 279b8-c3), *Hermes*, 90, 1962, p. 34.

2. R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, traducción, con Introducción y comentarios, Cambridge University Press (1952), 1982², p. 168.

3. *Op. cit.*, p. 39.

(*éndothen*)? La oposición «dentro-fuera» ha definido, como vimos, esa oposición entre memoria y escritura y es lógico que se mantenga también en esta plegaria final. Lo que hay «dentro» está sustentado por la memoria (*mnḗmē*). El «llegar a ser bello por dentro» parece implicar la organización de una memoria que, al «mirarla», al evocar los estadios de un pasado, se nos hace presente como algo «bello». La memoria forma, pues, el contenido de esa interioridad que, de lo contrario, sería una interioridad vacía o sometida únicamente al imperio efímero del momento. Esa memoria que recobramos en cada *anámnesis*, en cada acto de rememoración, va presentando la faz de nuestra intimidad; una faz entrecortada por la incisión de cada presente en el impreciso fondo del pasado. Actos de recuerdo efímeros también, porque igual que vivimos enhebrados en la sucesión de presentes, instalados en ellos y atados a su urgencia evocamos el pasado. Pero esta evocación que actúa desde el tiempo presente y que le está, por consiguiente, sometida, maneja unos datos distintos ya de aquellos que los instantes del puro presente, los instantes todavía sin memoria, las sensaciones de lo inmediato, nos ofrecen. Evocamos desde el tiempo presente el pasado, pero éste, aunque sea a retazos, nos devuelve imágenes de lo que hicimos, de lo que hemos vivido. Imágenes en las que se refleja un rostro más complejo y oscuro que ese otro rostro visible para los ojos ajenos. Belleza efímera también, la belleza interior que buscamos. Efímera por ese carácter entrecortado de su presencia en los instantes de la evocación; pero con suficiente consistencia como para, en esos retazos, devolvernos algo de la historia de nuestro paso por la vida. Poder recobrarnos y, en cierto sentido, aceptarnos, o tal vez rechazarnos, es resultado de esa dualidad con que la consciencia nos constituye.

La belleza interior no es sólo esa «sabiduría» que expresa una «destreza» intelectual para saber plantear o solucio-

nar determinados problemas, o para situarse por encima del acoso de la trivialidad inmediata, de las pasiones confusas, de los deseos en los que, frecuentemente, habla la voz del egoísmo insatisfecho. La «sabiduría» consiste, sobre todo, en una capacidad para actuar «bien» con la mente, para juzgar «bien». Pero la «belleza interior» a que Sócrates se refiere no está fundada sólo en esa capacidad de saber, de entender, o de sentir. La belleza es «aspecto», figura, imagen que percibimos y que «vemos». Y esa belleza de «dentro» se nos presenta sobre el suelo de la memoria. Recorrer nuestra propia vida en ese espejo de lo que hemos sido, nos hace descubrir el rostro interior que nos acompaña, y que vemos en el silencio de la intimidad cuando realmente recordamos, cuando nos acordamos de nosotros mismos y en ese recuerdo van apareciendo, «plano a plano», los rasgos de nuestra fisiognomía interior. Fruto de una biografía, la construcción de esa intimidad es tensión y resultado de la armonía que, en función de la historia que vivimos y la vida que desarrollamos, construimos para nuestra memoria. Espejo de nuestra vida, la intimidad refleja lo que hayamos sabido hacer con ella.

¿Qué quiere decir esa mirada interior que descubre la faz verdadera de lo que somos? Porque, en realidad, somos también nuestra propia mirada. Somos nosotros mismos quienes «nos» miramos. Pero quien mira puede no querer ver determinados rasgos. En el dinámico y mutable universo de la intimidad, los momentos que aparecen bajo ese punto de «sucesiva presencia» que podríamos llamar el «yo», se entremezclan con lo que se va «presentando» en la memoria. En esa presencia cabe «recrearnos» en nuestro pasado o «recrearlo»; también difuminarlo o distorsionarlo desde rincones de la consciencia donde el saber es una constatación de hechos mentales dominados por una voluntad que moldea y ordena. Las «razones» de esas órdenes que proyectan hacia «visiones» que desearíamos ver o que

preferiríamos desconocer, manifiestan esos oscuros engranajes en donde el individuo configura el espacio de su ideología, o sea de esa masa de monótonas e insistentes confidencias con que la consciencia aglutina sus «sucesos» mentales.

La «belleza» de esa intimidad se expresa, sin embargo, en el rostro con el que, de hecho, deberíamos presentarnos a nosotros mismos; pero el empeño, a veces, de esa consciencia que no quiere reconocerse más que disimulando los «no-bellos» motivos de sus obras, o sus «no-bellas» obras son, en el fondo, la aceptación de ese ideal superior y de la superioridad de su proyecto.

La belleza va acompañada, como vimos, de la justicia, la bondad, la verdad, y es ella quien, como forma, manifiesta una buena parte de lo que estos términos del horizonte moral indican. La configuración de esa belleza se determina también por las palabras que la acompañan. En ella hablan, pues, las voces con las que se nos dice cómo habría que establecer nuestras relaciones con los otros, e incluso con nosotros mismos. En la figura «bella» han de actuar, para que esa belleza lo sea plenamente, la justicia, la bondad y la verdad. Los contenidos a que estos términos se refieren sacan a la construcción de la belleza del recinto interior para conectarla con el universo de lo «otro». El principio de solidaridad a través de la justicia, el principio de humanidad a través del bien, el principio de racionalidad a través de la verdad muestran los compromisos reales en los que cada consciencia tiene que sustentar la existencia de un reflejo que ha de presentar la clara superficie de eso que se llama belleza.

Como las imágenes que nos agradan, como el arte que expresa una nueva visión de los hombres y las cosas, la presencia interior que con la memoria nos devuelve el rostro de nuestro ser, forjado en el molde de una personal historia, propone a la vida la creciente tensión que la cons-

truye. Esta construcción, cuya estructura ha de sortear dificultades y desajustes, no puede acabarse sin los compromisos de esa exterioridad tras los que, como inevitable utopía, tienen que vislumbrarse ese horizonte moral que el bien o la justicia señalan. Es cierto que esta terminología moral es demasiado abstracta o «ideal» para orientar la concreta praxis de cada presente. No basta con mencionar esas palabras y aludir vagamente a sus contenidos teóricos. Su «realización» en las complejas circunstancias de la historia es, precisamente, lo que da valor a ese horizonte teórico y lo que justifica su existencia. Pero el hecho de que, aunque sea de una manera muy general, configuren ese horizonte moral, deja una marca inequívoca en la orientación de los pasos de cada individuo, de cada colectividad. El contenido de esas palabras permite ver, a pesar de su aparente generalidad, un núcleo suficientemente consistente como para adivinar qué es, en el fondo, lo que quieren decir, a pesar de todas las modulaciones y variaciones de su historia.

Por eso la belleza no es sólo sabiduría, sino que abona un fondo más «objetivo» que la subjetividad del mero conocimiento, aunque es verdad que en el término «sabiduría» (*sophía*) puede llegar a conformarse una cierta sustancia personal, una forma de sentir y de juzgar. La belleza es, en cierto sentido, pasiva. No es actividad sino, en última instancia, resultado de una actividad. Es imagen final de un largo proceso, en el que cada consciencia se vislumbra en el reflejo de lo que ha hecho, de lo que ha elegido, o de lo que le han elegido.

Pero el que podamos «reconocernos» interiormente y, en ese reconocimiento atisbar una cierta armonía y coherencia personal, supone ya la posibilidad de ser capaces de llevar nuestro desarrollo hacia posibles momentos finales. El poder mirar el propio pasado y verlo como resultado de una biografía constituye uno de los momentos importantes en los que la existencia humana adquiere dramatismo y,

por supuesto, interés. En este hecho, aparentemente trivial, se encuentra, sin embargo, esa peculiaridad del ser humano y el fondo de su responsabilidad y creatividad. El cultivo de esa memoria que puede presentar distintos aspectos, según la forma como hemos sabido construirla, es una instancia de lucidez a la que el hombre no puede renunciar. Porque la memoria que es, en parte, sustancia del pasado, se ha hecho con las elecciones, por muy problemáticas que sean, de cada presente, o con los particulares «sucesos» originados desde el horizonte de posibilidades que el inmediato futuro deja latir en ella.

En un mundo, sin embargo, que apenas es el mundo «real», sino la interpretación que de ese supuesto mundo dan los medios de información, parece más difícil que nunca construir algo así como un yo personal. Ya mucho antes de que existiese este radical cambio sustentado, sobre todo, por la tecnología, la propia consciencia tenía que luchar con la maraña interior en donde hacía presencia la educación, las propias «inclinaciones», las experiencias familiares, sociales, etc. Porque la mirada que se descubría reconociéndose podía no ser otra cosa, en el caso de que tuviese lugar, que una sucesión de pequeños fogonazos rápidamente ensombrecidos por los desgarros de una vida colectiva que llega a alienar y pervertir el normal desarrollo de la consciencia. Restos de naufragios sociales donde desaparecen ideales que, en otros tiempos, estuvieron, tal vez, más presentes o, al menos, gozaron de más vigor en el sistema normal de comunicaciones y mensajes, el individuo recala en puertos a donde no le ha llevado navegación personal alguna.

Es cierto que, a veces, cuesta reconocer si en alguna época ha sido posible esa personal navegación, si el sueño de la libertad para «realizarse» ha sido algo más que una broma del lenguaje, si la violencia no ha manifestado siempre su indestructible imperio.

Suena, por tanto, no sólo utópico sino, en parte, ridículo hablar de esa «belleza» interior socrática en un universo donde tantas veces se impone la «fealdad», se fomenta la «fealdad». Y ha llegado a tal extremo el carácter utópico de esos «ideales», que goza de mala prensa incluso el mencionarlos. Sus defensores son tachados, en el mejor de los casos, de «engolados y melancólicos profetas que pretenden sentirse mejores que el mundo que les ha tocado vivir». No mejores, pero tampoco peores. No creo que haya intento de recabar, narcisistamente, un rincón de complaciente sosiego en el desasosiego y contradicciones de la historia, sino de mantener encendida una cierta luz, de querer establecer todavía una cierta dualidad en esa consciencia que se «ve» y lucha aún por «encontrarse» y reconocerse a sí misma.

La vinculación de lo «interior» (*éndothen*) con aquello que viene de fuera (*éxōthen*) tiene lugar por medio de la «amistad» (*philía*). La amistad hermana el pensamiento con sus obras. Este vínculo afectivo es fundamento y justificación. Lo que está «fuera» no es tanto objeto de un impulso posesivo que nos hace ampliar sin mesura el horizonte de los deseos, sino tema que consuena y se afirma en la intimidad. Si somos capaces de vivir lo exterior en armonía con lo interior tal como la *philía* establece, esta forma de enlace delimita un territorio distinto de aquel que nos sitúa como fríos espectadores o como ansiosos poseedores de lo que nos circunda.

El texto platónico parece confirmar, una vez más, la existencia de ese mundo interior —«lo que hay dentro de mí» (279c)— que, como aspiración ideal, debe «llegar a ser bello». A esa interioridad se enfrenta una realidad exterior (*éxōthen*) que se relaciona con ella. Pero en este pasaje encontramos también la forma en que ambos territorios se vinculan: «que cuanto tengo por fuera se enlace en amistad (*philía*) con lo de dentro» (279c). Es posible

que esta oposición entre lo de «fuera» y lo de «dentro» tenga que ver con aquella anterior entre la escritura, lo que nos llega de fuera, y la memoria (*mnémē*) que surge de nosotros mismos. La amistad, la unión de estos extremos alude a ese *lógos* con fundamento que es capaz, desde la exterioridad, de incorporarse en lo interior. La palabra *philía* constituye, pues, un elemento importante en esta peculiar epistemología platónica.

La *philía*, que empezó significando la vinculación familiar, la consanguinidad, pasó a establecer otra forma de correspondencia entre aquellos que ya no estaban unidos por consanguinidad alguna. Esta nueva vinculación requiere, sin embargo, una cierta homogeneidad, unas «razones» afectivas que suplan las innatas tendencias que sostienen y protegen el clan familiar. Un mundo común de perspectivas e incluso de intereses enlaza las nuevas amistades. Fuera ya del recinto tribal, la amistad nace como necesidad también de completar carencias, de superar la soledad de cada individuo en la compañía de un semejante.

La relación afectiva se refiere, parece ser, a algo que no implica en principio la relación personal hacia otra persona. La plegaria de Sócrates manifiesta el deseo de una identificación entre algo que poseemos y que llega desde fuera y algo que ya tenemos o, mejor dicho, algo que somos. Y somos, fundamentalmente, memoria: estructura interior que confirma comportamientos y actitudes ante lo que nos rodea; eco de las voces que han hablado en nuestra personal historia y que han ido, en sus respuestas, conformándola.

Esa vinculación amistosa añade, sin embargo, un nuevo aspecto a esa «visión» de la intimidad. No es fácil determinar con precisión en qué consiste el peso de la memoria sobre las decisiones, elecciones y planteamientos de la vida diaria. La memoria no está presente en nuestras decisiones, en primer lugar porque no tiene sentido afirmar

que la memoria, como algo que evocásemos en el momento de la decisión, condiciona nuestros proyectos hacia el futuro. La memoria, como un bloque «acabado» y completo, no puede estar nunca presente en nuestra consciencia. Evidentemente no podemos recordarlo «todo» en un momento o en un tiempo determinado. La memoria es sucesión y es, además, selectiva. Nunca puede darnos «todo», ni conservarlo «todo». No podríamos vivir con la carga presente de «todo» nuestro pasado. Pero todo lo que hemos experimentado, todo lo que ha estado en nuestros sentidos ha sido «percibido»; por todo hemos pasado. Y esa presencia ya incluso olvidada, ha tenido que dejar algún rastro en la constitución y hechura de nuestro ser.

Lo interior a lo que Sócrates alude expresa el resultado de ese fluir del tiempo que con los contenidos de cada presente ha configurado la intimidad. Pero esa configuración es «actual» sólo parcialmente, y en función de los siempre parciales actos de reminiscencia y evocación. Por ello la memoria no actúa como tal memoria en la que se sintetizase de pronto la plena imagen de nuestra vida. Su forma de actuación consiste, precisamente, en la orientación con que cada una de las continuas experiencias de nuestra vida han ido señalando las experiencias por venir. Es verdad que esa orientación no es fruto inmediato de la memoria, pero sólo desde el concreto ser que somos, desde la peculiaridad de nuestro «yo», hecho de experiencias que ciñeron todas las decisiones personales, aparece coherente cualquier paso hacia el futuro. Y ese sucesivo camino va formándose como resultado de la fusión de todos los presentes que, aunque no podamos como tales presentes evocarlos, nos marcan las señales por donde ha fluido nuestra particular trayectoria. Pero además, cuando se afirma que «ser es ser memoria», no se quiere decir que cualquier acto hacia el futuro tenga que ser fruto y resultado de las previas determinaciones que hemos podido tomar desde una

consciencia que recuerda. El «ser memoria» consiste, más bien, en esa cohesión que hila los distintos sucesos que determinan una vida y que les hace identificarse en la construcción de una personalidad, de una «manera de ser».

El enlace que armoniza esos momentos de sucesivos presentes es un enlace «afectivo». Hay una relación con el propio ser que no es sólo el reconocimiento «intelectual» hacia uno mismo; el frío descubrimiento de lo que hacemos desde la cápsula de una consciencia que únicamente conoce. Nos «queremos» en la afirmación y configuración de ese ser. En primer lugar porque el inicial y originario egoísmo que aferra nuestra vida es un dato inevitable y sustancial de la primitiva estructura ontológica del existir. Pero, además, porque el mundo entorno es «querido», enlazado desde el fondo mismo de nuestras pretensiones y de nuestros proyectos.

Esta vinculación afectiva de «querer ser», de «querer hacer» es, como *philía*, algo más que el ansioso sentimiento de poseer algo o de tender a algo. La *philía* tiene esa apetencia de serenidad y generosidad. Por generosidad entiendo, en este caso, más allá de la urgencia de «tener» que caracteriza al egoísmo, la necesidad de «dar», de ofrecer. Con la *philía* se rompe, pues, la relación sujeto-objeto desde la mera perspectiva del conocimiento que capta lo real, para establecer otra nueva perspectiva en la que el objeto «amigo» nos objetiva a su vez, nos hace reconocernos objetos también en el reflejo de aquel o de aquello que «queremos». Un sujeto, pues, que se entrega al objeto y que en esa entrega enriquece su individualidad desde lo otro hacia lo que se entrega.

Esta reciprocidad en el encuentro con algo que enlazamos y asimilamos en la amistad, hará después decir a Aristóteles: «Nosotros no podemos contemplarnos a nosotros mismos a partir de nosotros mismos, y así como vemos en el espejo nuestro rostro, cuando queremos conocernos nos vemos en un amigo» (*M.M.*, II, 15, 1213a, 20-24). En este

amigo en el que nos vemos y que, al tiempo nos ve, encontramos algo de lo que el texto de Platón anuncia, aunque en él la forma del amigo en que nos vemos se concrete en esas letras que, como en el mito de Theuth y Thamus, nos reflejan y en las que nos reconocemos.

La *philía* consigue enlazar la escritura con el fundamento que presta la memoria que viene de nosotros y que «es» nosotros. Esos «tipos» ajenos de la escritura hablan a una intimidad hecha también de palabras que se levantan con sentido por el ejercicio dialéctico, donde el alma se habla también a sí misma y se encuentra consigo misma. Lo que hay «dentro de mí» se constituye por el contenido de las experiencias que se van posando como memoria. Y ese contenido, por el camino de la semejanza y la homogeneidad que la *philía* traza, se transforma en tierra adecuada para recibir a lo que, como semilla, viene de fuera. El *lógos* que, en cuanto escritura, alcanza a todo posible lector se convierte en algo que puede germinar en él.

Tal vez en estas líneas, con las que acaba el *Fedro*, esté resonando el tema de un *lógos* que se siembra en el alma; ese *lógos* que bajo la forma de escritura sirve de «recordatorio» (*hypómnēma*) para que, en la consciencia, se realice ya el verdadero diálogo que constituye el pensamiento. Ello sólo es posible si la palabra que viene de fuera es vista desde la intimidad y, en esa visión, esa palabra, que mira hacia la mente de quien la percibe, se hace mensaje de otra subjetividad que a través de ella habla y, en ese hablar, convierte en receptor, en algo hasta cierto punto pasivo, al sujeto lector. El sujeto que se enriquece con las palabras del texto es, en cierto sentido, objeto de esas palabras, meta hacia la que se dirigen y receptor de aquel que, a través de las letras, se expresa.

Ese espejo al que Aristóteles se refería y que simboliza al amigo, encuentra una cierta analogía en el caso de la escritura, cuya objetividad es producto de una mente que

«quiso» manifestarse en las letras y superar la fugacidad del tiempo sin memoria. El carácter de exterioridad de la escritura, tal como Platón la refleja, es, por ello, ambiguo. La escritura es fruto de una forma de *philía* sin la que, probablemente, no habría surgido. Una *philía* que no es sino expresión de esa querencia en la que el individuo supera, en buena parte, el carácter efímero de su propio tiempo. Por supuesto que en los comienzos de la escritura literaria y en otros muchos momentos posteriores, la relación del autor con su obra no puede ser tal como se acaba de indicar. Sin embargo, es indudable que el autor siente esa necesidad de comunicación que, especificada de distintas maneras, es una especie de *philía*, de vinculación afectiva con un futuro entrevisto y en el que pretende hacer resonar sus palabras. Esa pretensión del autor es la que se encontrará, en el camino de la *philía*, con la memoria del lector. Una memoria, que en la escritura se lee y, en cierto sentido, se entiende también a sí misma. Y en ese entenderse, enriquece el conocimiento de sí desde el lenguaje del «otro». Riqueza que no pesa y que puede transportar el hombre porque es la riqueza de la memoria. En ella consiste esa aspiración de la plegaria de Sócrates.

La memoria interior se nutre, pues, de esa memoria colectiva que se expresa, sobre todo, en la escritura. Esa memoria objetivada en los textos, en los libros, nos abre el dominio de la afectividad. Como el viejo lema del romanticismo alemán —«sólo los amigos se entienden»—, la *philía* canaliza ese flujo de la subjetividad que se ha hecho en la memoria, y que encuentra en el texto el eco de su propio deseo. Entenderse es, en este caso, algo más que la comprensión intelectual de determinados contenidos teóricos, cuya coherencia se impone. El entender de la *philía* manifiesta, más bien, una compenetración en la que la voz del texto se hace voz del lector que, al escucharla, se habla a sí mismo. Una voz ajena que acaba haciéndose propia.

Esto nos lleva, una vez más a la ética y a la *paideía*. Poder oír el mensaje de la voz del pasado, que al presentarse en nuestro tiempo vuelve a revivir, nos enlaza no sólo con una realidad, la escritura, nacida en otros presentes, sino con la presencia de otro existir hacia el que se extiende nuestra posibilidad de «querer», el don de la *philía*. Y para ello se necesita una educación en el altruismo, en algo que nos aleja de un presente en el que sólo vemos la posibilidad de subsistir, de poseer, de dominar. La posesión de la lectura nos da esa riqueza que, como la del hombre «sensato» (279c), yace en el interior. Una riqueza hecha, según Sócrates pretende, de algo tan etéreo como la belleza y la inteligencia. Tal vez esa riqueza interior tenga que desplegarse en un mundo que exige claudicaciones y sumisiones, y que nos muestra, en su acuciante realidad, otros valores que aquellos que duermen tras el cristal de los textos. En esa frontera donde lo real es sólo palabra, aprendemos también a extender el cultivo de la *philía*, desde los textos, a la vida de los latidos, a esa vida contradictoria pero inevitable y acuciante, que nos exige entenderla en la inmediata y compleja crudeza de su equívoca y masiva presencia. Es posible que en el aire de una consciencia que analiza y verdaderamente «ve» el gran teatro del mundo, cuyo texto se escribe cada día y no precisamente desde el dominio donde la justicia, la belleza y el bien descansan, pueda levantarse, si no se deja morder por el egoísmo, una cierta melancolía; esa melancolía del esfuerzo inútil, desarmado ya para modificar la realidad y para evitar la destrucción, que arrastra la tentación del aislamiento y la soledad. La historia de la «sabiduría» nos presenta, al menos en los deseos que llegaron hasta nosotros desde el cristal de la escritura, abundantes ejemplos de esa retirada silenciosa.

Pero ya no es posible la fuga. La *philía*, que nos ata con el ingrávido mundo de los textos, acaba exigiendo algo más que la mera visión, que la etérea contemplación. El

aprendizaje de esa «belleza», de ese altruismo donde se dibujan otros perfiles de la vida, nos obliga a extender la vinculación afectiva hacia el mundo. No importa que ese mundo se manifieste, a veces, como la mueca dolorosa provocada por sus contradicciones. No importa tampoco el grado de crueldad y falsedad que, a ratos, se dibuja en su rostro. La *philía* nos lleva hacia el contenido de esa otra palabra, trivializada ya por el uso, pero que en su sustancia expresa la oculta armonía que sujeta la existencia: la simpatía (*sympátheia*), el sentir con el otro que es ya, por ello, uno mismo.

ÍNDICE

Nota del autor para la presente edición de bolsillo 7

Prólogo 11

Introducción . . 17
1. El texto. . . . 17
2. Leer el pasado . . 23
3. *Epámeroi*: efímeros . 30

1. *Medicina para el recuerdo* . . 38
1. La escritura de la *dóxa* . . 38
2. El tiempo de las letras . . 46
3. El fármaco del aire . . . 55

2. *En el origen de la consciencia* . 62
1. «Desde nosotros mismos» . 62
2. Los signos y la memoria. . 75
3. *Paideía* y *psyché* . . . 81

3. *Las encinas de Dodona* . . . 87
1. La oralidad pura . . . 87
2. «Quién es y de dónde viene». 90
3. El cauce interior . . . 94

4. *El silencio de las imágenes* . . 100
1. «Hablar como si pensaran» . 100

2. La orfandad de las letras .
3. Escribir en el alma . . .

5. *Los jardines de Adonis* . . .
1. Fructificar en la mente . .
2. Interludio sobre los *idola* .
3. La plenitud de la siembra .

6. *«Textos vivos»* . . . . .
1. El espacio del *lógos* . . .
2. Hacia un horizonte moral .
3. La edad del olvido . . .

7. *Frutos inmortales* . . . .
1. El fundamento del diálogo .
2. El bien y la belleza . . .
3. El lenguaje estéril .

8. *El futuro de la memoria* .
1. Inmortalidad . .
2. *Eudaimonía* . . .
3. La plegaria a Pan .

Índice de materias .